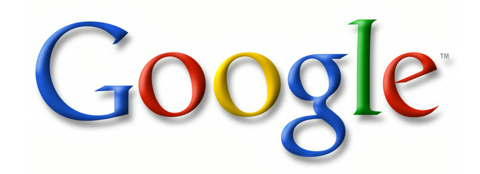












Handbuch

der

Dogmengeschichte

von

Leonhard Bertholdt,

weil. königl. bair. Konsistorialrath, Doktor und zweitem ordentlichen Professor der Theologie in Erlangen.

Erster Theil.

Erlangen, 1822

bey Palm und Enke.



Vorrede.

Indem ich das vorliegende Buch aus dem Nachlasse meines seligen Freundes dem Publikum übergebe, habe ich nur weniges zur Rechtfertigung meines Unternehmens zu sagen. — Dieses Handbuch ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Verfasser seit dem Jahre 1805. über das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Augusti zu wiederholten malen gehalten hat. Er hat seine Vorlesungen viermal überarbeitet, und nach der letzten Überarbeitung erscheinen sie hier. Daraus geht wohl von selbst hervor, aus welchem Gesichtspunct dieses Werkchen anzusehen seyn möchte. Es ist für Studierende, und für diejenigen bestimmt, welche einen klaren, gründlichen und kurzen Überblick des ganzen Feldes der Dogmengeschichte sich zu verschaffen wünschen, und eigene neue gelehrte Forschungen sind billig davon ausgeschlossen geblieben. Ein solches Handbuch existirt bis jetzt noch nicht, und nicht nur der Wunsch der Schüler des Ver-

[illegible]

[illegible] einer sorgfältigen Correctur. [illegible] Freunde. Herr Ferdinand Christian von Reck [illegible] welchen Neigung und Anlage zu dem Studium der theologischen Litteratur hinleiten, [illegible] unterstützt hat. Denselben verdanken die Leser auch das sorgfältig ausgearbeitete Register, welches den Gebrauch dieses Buches merklich erleichtern wird.

Erlangen den 25. August 1822.

Dr. Engelhardt.

Inhaltsübersicht des ersten Bandes.

Erster Theil.

Allgemeine Geschichte der Dogmen.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur Entstehung der katholischen Kirche. J. 60 — 140.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.



Vorrede.

Indem ich das vorliegende Buch aus dem Nachlasse meines seligen Freundes dem Publikum übergebe, habe ich nur weniges zur Rechtfertigung meines Unternehmens zu sagen. — Dieses Handbuch ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Verfasser seit dem Jahre 1805. über das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Augusti zu wiederholten malen gehalten hat. Er hat seine Vorlesungen viermal überarbeitet, und nach der letzten Überarbeitung erscheinen sie hier. Daraus geht wohl von selbst hervor, aus welchem Gesichtspunct dieses Werkchen anzusehen seyn möchte. Es ist für Studierende, und für diejenigen bestimmt, welche einen klaren, gründlichen und kurzen Überblick des ganzen Feldes der Dogmengeschichte sich zu verschaffen wünschen, und eigene neue gelehrte Forschungen sind billig davon ausgeschlossen geblieben. Ein solches Handbuch existirt bis jetzt noch nicht, und nicht nur der Wunsch der Schüler des Ver-

storbenen hat mich zu der Herausgabe desselben veranlaßt, sondern auch die Betrachtung, daß, eben weil wir bis jetzt nur unvollendete Handbücher über die ganze Dogmengeschichte haben, dieses Buch für die Anfänger in diesem Studium so erfreulich als nützlich seyn müsse. Ich brauche kaum zu bemerken, daß es mit dem trefflichen, längst als vorzüglich anerkannten, Lehrbuche dieser Wissenschaft von Augusti in gar keine Collision kommen kann, da es die Benützung jenes ausgezeichneten Buches auf jeder Seite selbst ausspricht. Ich selbst habe um dieses Handbuch kein anderes Verdienst, als das einer sorgfältigen Correktur, in welcher mich mein jüngerer Freund, Herr Ferdinand Christian von Reck, welchen Neigung und Anlage zu dem Studium der theologischen Litteratur hinleiten, aufs treulichste unterstüzt hat. Demselben verdanken die Leser auch das sorgfältig gearbeitete Register, welches den Gebrauch dieses Buches merklich erleichtern wird.

Erlangen den 23. August 1832.

Dr. Engelhardt.

Inhaltsübersicht des ersten Bandes.

Prolegomena.

Erster Theil.

Allgemeine Geschichte der Dogmen.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur Entstehung der katholischen Kirche. J. 60 — 140.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Dritte Periode.

Von Dionysius, Bischoff zu Rom, bis zur zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel.
J. 260 — 381.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des christlichen Lehrbegriffs unter den Katholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Vierte Periode.

Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die völlige Trennung der griechischen und römischen Kirche.

J. 381 — 1053.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Vierte Periode.

Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die völlige Trennung der griechischen und römischen Kirche.

J. 381 — 1053.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Fünfte Periode.

Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation. J. 1053 — 1517.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Fünfte Periode.

Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation. J. 1053 — 1517.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholikern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Sechste Periode.

Von der Reformation bis auf den westphälischen Frieden. J. 1517 — 1648.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

Zw

)( )(

Vierte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

Fünfte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Siebente Periode.

Von dem westphälischen Frieden bis auf den Anfang der allgemeinen teutschen Bibliothek. J. 1648 — 1765.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Kirche.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der lutherischen Kirche.

Vierte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

Achte Periode.

Vom Anfang der allgemeinen teutschen Bibliothek bis auf unsere Tage.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der katholischen Kirche.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

---

§. 1.

Name dieser Wissenschaft.

Die Dogmengeschichte hat ihren Namen von dem griechischen Nennworte δογμα, welches gebildet aus dem Zeitworte δοκεῖν existimare, censere, decernere, hauptsächlich folgende Bedeutungen hat: 1) placitum, decretum, edictum, Luc. II, 1. 2) praeceptum, Eph. II, 15. Act. XVI, 4. 3) sententia, Meynung, insonderheit Lehrmeynung, daher der Lehrsatz, doctrina. Diese letzte Bedeutung kommt zwar im N. T. nicht vor, aber desto öfter bei den alten griechischen Kirchenlehrern, welche dem Sprachgebrauche der griechischen und römischen Philosophen folgten. Sie nennen zwar überhaupt alle einzelne Lehrsätze des Christenthums so, z. E. einer der ältesten, Ignatius, in Ep. ad Magnes. C. XIII. aber am häufigsten gebrauchen sie dieses Wort nur von den theoretischen Lehrsätzen oder den sogenannten Glaubenslehren des Christenthums, mit Ausschluß der Lehrsätze der christlichen Moral.

Diese eingeschränktere Bedeutung blieb auch in der Folge dem Worte; auch Gennadius, z. E. schrieb ein Werk de dogmatibus ecclesiasticis; daher man in der 2. Hälfte des XVII. Jahrhunderts angefangen hat, dem Inbegriff der theoretischen Lehrsätze des Christenthums den Namen Theologia dogmatica oder dogmatum beyzulegen.

Lucas Fried. Reinhart gab eine synopsis theologiae christianae dogmaticae Altorf 1659 heraus.

Joachim Hildebrandt's institutiones sacrae. Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: Theologia dogmatica.

Joh. And. Schmidt schrieb ein Compendium theologiae dogmaticae. Helmstädt 1699. 8.

Bartholomäus Niemeyer eine theologiam dogmatum fidei. Helmstädt 1702. 4. und

Joh. Wolfg. Jäger ein systema theologicum dogmatico-polemicum. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name theologica dogmatica auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner institutio religionis christianae behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner institutiones theologiae dogmaticae Jena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1721 gab Pfaff institutiones theologiae dogmaticae et moralis heraus, wie Bolten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort δογμα auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übergetragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Vergl. Cicero Quaest. Acad. IV. c. 9. Suiceri thesaurus eccles. S. 934.

Stange, Theol. Symmikta. Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

§. 2.

Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergiebt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Vergl. Christian Fried. Roesler, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 u. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walchs Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

§. 3.

Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. T., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in der Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der extensive Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des intensiven Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeynung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäussert hat, z. E. die Meynung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deut-

Joachim Hildebrandt's institutiones sacrae. Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: Theologia dogmatica.

Joh. And. Schmidt schrieb ein Compendium theologiae dogmaticae. Helmstädt 1699. 8.

Bartholomäus Niemeyer eine theologiam dogmatum fidei. Helmstädt 1702. 4. und

Joh. Wolfg. Jäger ein systema theologicum dogmatico-polemicum. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name theologica dogmatica auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner institutio religionis christianae behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner institutiones theologiae dogmaticae Jena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1721 gab Pfaff institutiones theologiae dogmaticae et moralis heraus, wie Walten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort δογμα auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übergetragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Vergl. Cicero Quaest. Acad. IV. c. 9. Suiceri thesaurus eccles. S. 934.

Stange, Theol. Symmikta. Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

§. 2.

Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergiebt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die **theoretischen** Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Vergl. Christian Fried. **Roesler**, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 u. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walchs Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

§. 3.

Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. T., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in **der** Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der **extensive** Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des **intensiven** Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeynung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäussert hat, z. E. die Meynung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deut-

Joachim Hildebrandt's institutiones sacrae. Helmstädt 1660. 4. erhielten in der 2. Ausg. Helmstädt 1692. den Titel: Theologia dogmatica.

Joh. And. Schmidt schrieb ein Compendium theologiae dogmaticae. Helmstädt 1699. 8.

Bartholomäus Niemeyer eine theologiam dogmatum fidei. Helmstädt 1702. 4. und

Joh. Wolfg. Jäger ein systema theologicum dogmatico-polemicum. Tübingen 1715. 4.

Man sieht also hieraus, daß der Name theologica dogmatica auf der Universität Helmstädt aufkam, und von da aus allmählig weiter in Gebrauch gebracht wurde. Es war daher irrig, als Döderlein in seiner institutio religionis christianae behauptete, Buddeus sey durch Herausgabe seiner institutiones theologiae dogmaticae Jena 1723 4. der Urheber dieser Benennung gewesen. Denn schon im Jahr 1721 gab Pfaff institutiones theologiae dogmaticae et moralis heraus, wie Velten bewiesen hat, aber ebenfalls irrt, wenn er glaubte, Pfaff wäre der erste gewesen, der diese Benennung auf dem Titel einer Schrift gebraucht habe. Da also das Wort δογμα auf die theoretischen Lehrsätze des Christenthums übergetragen wurde, so ist also christliche Dogmengeschichte eines und dasselbe mit einer Geschichte der theoretischen Lehrsätze des Christenthums.

Vergl. Cicero Quaest. Acad. IV. c. 9. Suiceri thesaurus eccles. S. 934.

Stange, Theol. Symmikta. Th. I. S. 156. ff.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christian Fried. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

§. 2.

Begriff derselben.

Aus dieser Erklärung des Namens ergiebt sich, daß die christliche Dogmengeschichte eine historische Darstellung

der Veränderungen ist, welche die theoretischen Lehrsätze des Christenthums von dem Ursprung derselben bis auf die neuesten Zeiten sowohl im Ganzen als auch im Einzelnen, sowohl der Materie als der Form nach, erfahren haben.

Vergl. Christian Fried. Roesler, diss. de theoria historiae dogmatum. Part. I. II. Tubing. 1796 u. 94. 4.

Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte, in Gablers neuestem theologischen Journal. Bd. I. S. 235. ff.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. II. St. 2. S. 11. ff.

Christ. Fried. Walchs Gedanken über die Geschichte der Glaubenslehre. 2. Aufl. Göttingen 1764. 8.

§. 3.

Umfang derselben.

Die Dogmatik des N. T., nach den Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation in der Art aufgefaßt, wie diese Bücher von den ersten Christen verstanden werden mußten, wird zur Basis angenommen, und die successiven Veränderungen in derselben werden von einem Jahrhundert zum andern bis auf die letzte symbolische Bestimmung eines jeden einzelnen Lehrsatzes herab verfolgt. Das ist der extensive Umfang der Dogmengeschichte.

Schwieriger ist die Bestimmung des intensiven Umfangs derselben. Wollte man an den Dogmengeschichtschreiber die Forderung machen, daß er über die Veranlassung, Entstehung und Ausbildung einer jeden besondern Lehrmeynung, die irgend einmal ein gelehrter und ungelehrter christlicher Glaubensgenosse vorgetragen oder geäussert hat, z. E. die Meynung eines teutschen Geistlichen, daß es auf der Erde Gegenfüßler und noch andere von vernünftigen Geschöpfen bewohnte Welten gäbe, worüber er vom Bonifacius, dem Apostel der Deut-

schen, beym Pabste verklagt worden ist, (Bonifac. Epist. 82. ed. Wurdtw.) referiren sollte, so würde man die Gränzen dieser Wissenschaft zu weit ausstrecken. Denn sie muß sich bloß auf das Wichtigere beschränken.

Sie verbreitet sich nämlich nur über solche Lehrsätze, welche,

1) historische Wichtigkeit haben, d. h. welche, wenn sie auch niemals in den herrschenden Lehrbegriff aufgenommen worden sind, doch eine merkwürdige Erscheinung waren, z. E. die besondern Lehrmeynungen des Origenes, oder mittelbarer Weise einen bestimmenden Einfluß auf die herrschend gewordene Kirchenlehre hatten.

2) solche, welche dogmatische Wichtigkeit haben, d. h. welche gegenwärtig einen integrirenden Theil irgend eines kirchlichen Lehrbegriffes ausmachen: und endlich

3) solche, welche dogmatisch historische Wichtigkeit haben, d. h. welche zwar gegenwärtig kein Bestandtheil irgend eines kirchlichen Lehrbegriffs mehr sind, doch aber zu irgend einer Zeit in das allgemeine oder in das besonders kirchliche Lehrsystem aufgenommen waren, z. B. der Lehrsatz, daß der heilige Geist ein Geschöpf sey.

Vergl. Gablers Anmerkungen zu Zieglers angeführter Abhandlung. S. 336.

Heidelberger Jahrbücher der Theologie. Jahrg. 1. S. 60. ff.

§. 4.

Die hauptsächlichsten Ursachen der Veränderungen des christlichen Lehrbegriffs.

Es wirkten verschiedene Ursachen zusammen, um die Veränderungen hervorzubringen, welche der christliche Lehrbegriff nach und nach erfahren hat, und in den Prolegomenen einer Dogmengeschichte müssen sie angegeben werden, weil sie bey den nachfolgenden einzelnen Untersuchungen als die allgemein leitenden Ideen gebraucht werden müssen. Die

1) erste Ursache liegt aber schon in der Natur und dem Character des menschlichen Geistes, welcher in seiner Erkenntniß nicht auf Einem Puncte beständig stehen bleiben kann, sondern entweder vorwärts zum Bessern oder rückwärts zum Schlechtern schreitet;

2) das Bestreben des menschlichen Geistes, die Religion und was zu ihr gehört, geheimnißvoll zu machen. Daher haben fast alle Religionen Mysterien oder Sacramente und geheimnißvolle Gebräuche. Aus diesem Grunde wurden auch manche Dogmen über die Einsicht des gemeinen Menschenverstandes und zu göttlichen Geheimnissen erhoben. Durch dieses überall wahrzunehmende Bestreben hat die Lehre des N. T. in den verschiedenen kirchlichen Darstellungen das Meiste von ihrer Einfachheit und Klarheit und hin und wieder auch Manches von ihrer Wahrheit verloren.

3) Die climatische Verschiedenheit derjenigen Länder, und der verschiedene Nationalcharacter derjenigen Völker, in welchen und unter welchen das Christenthum seine Entwicklungsperioden durchlaufen hat, hat auch zur Veränderung des christlichen Lehrbegriffs vieles beygetragen. Ein jedes Dogma hat daher seine eigene Geographie.

Vergl. Flögels Geschichte des menschlichen Verstandes. 3. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1778. 8. S. 58. ff.

Paulus über climatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter, in seinen Memorabilien. St. 1. S. 129. ff.

4) Da sich die Menschen von ihren vorigen religiösen Meynungen und Überzeugungen nicht auf einmal ganz losmachen können, so war es unvermeidlich, daß die Juden und Heiden aus dem Judenthum und Heidenthum manche Ideen herübertrugen und die neu angenommenen christlichen Vorstellungsarten nach denselben modificirten.

Vergl. Keil commentationes de doctoribus veteris

ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Lipsiae 1795—1807. 4.

Priestley's Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Hamburg 1785. 2 Bde. 8.

5) Einen besonders starken Einfluß auf die Veränderung des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs hatte die neuplatonische Philosophie, weil ihre Lehrsätze in einer nahen Verwandtschaft mit denen des Christenthums standen, und also eine Vermischung sehr leicht und annehmlich machten.

Vergl. Versuche über den Platonismus der Kirchenväter, aus dem Französischen des J. Souverain, übersetzt von Löffler. 2. verm. Auflage. Züllichau und Freistadt 1792. 8.

6) Der Mangel einer eigenen dogmatischen Kunstsprache im N. T. ist auch zu einer Veranlassung geworden, daß manche Lehrsätze des Christenthums ihren ursprünglichen Sinn verloren haben. Es ist zwar allerdings im N. T. ein Religionsdialect vorhanden, aber er ist größtentheils aus der jüdischen Theologie entlehnt, obgleich in vielen Stücken in einem andern Sinn gebraucht. Daraus nun, daß die nachfolgenden Lehrer des Christenthums diese technischen Ausdrücke entweder in einem andern Sinn genommen haben, als sie in der jüdischen Theologie gehabt hatten, oder daß sie dieselben, wenn sie Jesus und die Apostel in einem andern Sinn gebraucht hatten, dennoch in ihrem alten jüdischen Sinne genommen haben, sind viele Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs entstanden. Überhaupt hat schon der Mißverstand der vielen im N. T. vorkommenden Orientalismen und Hebraismen, dessen sich vorzüglich die abendländischen Kirchenlehrer schuldig machten, zu vielerley von dem Christenthume abweichenden Lehrbestimmungen Anlaß gegeben.

Vergl. Ammon, de vestigiis theologiae judaicae in Ep. Pauli ad Romanos, in seinen Novis Opusculis theol. S. 63. ff.

Bertholdt Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate. Erlangae 1811. 8.

Behn, über die Lehre Jesu und seiner Apostel. Lübeck 1791. 8.

Van Hemert über Accommodationen im N. T. Dortmund und Leipzig 1797. 8.

7) Die Sucht, die **Lehrsätze** des Christenthums zu **systematisiren**, hat auch manche ganz neue Dogmen erschaffen oder doch wesentliche Veränderungen in die ältern gebracht, weil man für die nöthige Consequenz des Systems sorgen müßte.

8) Die **allegorische Interpretationsmethode**, welche durch Origenes allgemein aufkam, und in der Catechetenschule zu **Alexandrien** gepflegt wurde, hat auch manchen **nachtheiligen** Einfluß auf den christlichen Lehrbegriff bewiesen, und hätte nicht die **Antiochenische** Schule bessere Exegeten gezogen, so wäre von dieser Seite die Corruption des Lehrbegriffs noch stärker.

Vergl. **Münter** über die Antiochenische Schule, in Stäudlin u. Tzschirners Archiv für A. u. N. Kirchengeschichte. Bd. I. St. 1. S. 4. ff.

9) Die oft veränderten Bedürfnisse der Zeit, nach denen man sich in dem Vortrag der Religionswahrheiten richten mußte, haben auch das ihrige beygetragen, dem christlichen Lehrbegriffe eine von seiner Urgestalt abweichende Form zu geben. Hauptsächlich waren es die **kirchlichen** Lehrstreitigkeiten, welche zur Festsetzung neuer Dogmen oder zu Modificationen der alten Anlaß gaben.

10) Das Ansehen der **kirchlichen**, unrein gewordenen, **Tradition** und die damit verbundene Vernachlässigung der Offenbarungsurkunden oder doch wenigstens ihres Urtextes, indem man sie in dem grössern Theile der Kirche nur in fehlerhaften Übersetzungen las, hat auch zur Veränderung des christ-

lichen Lehrbegriffs Manches beygetragen. Es wurde Manches zu einem Dogma gestempelt, was bloß aus einem Übersetzungsfehler oder einer interpolirten Stelle der Version geschöpft war.

Eine gleiche Wirkung brachte das wachsende Ceremonien- und Disciplinarwesen der Kirche hervor, weil es durch neue Dogmen oder durch Modification der alten unterstützt werden mußte.

12) Die Concilien hatten wo nicht immer auf die Bildung, doch aber auf die Befestigung der sich im Gange der Zeit gebildeten Dogmen den stärksten Einfluß, weil man allgemein glaubte, daß sie unter der Direction des heiligen Geistes stünden. Aber die dogmatischen Beschlüsse, welche auf ihnen gefaßt werden, flossen oft aus andern, höchst unreinen Quellen. Rechthaberey, Bestechung, persönliche Rücksichten wirkten in der Regel mehr, als die innere Kraft der Wahrheit, und dazu kam noch der verderbliche Einfluß der fürstlichen Höfe. Besonders machte sich die Hoftheologie der byzantinischen Kaiser geltend.

13) Auch der Einfluß der römischen Bischöffe, die sich gar bald das Ansehen von Glaubensrichtern zu geben wußten, hat sich auf die Veränderung des christlichen Lehrbegriffs mehrfältig gezeigt.

14) Bisweilen hat auch der bloße Zufall das Seinige gethan, um Veränderungen in den christlichen Lehrbegriff zu bringen.

Vergl. Berthold's Ausgabe der Reinhardischen Reform. Predigten. Sulzbach 1819. Die 9. Anmerkung zur 1. Predigt. S. 91. ff.

§. 5.

Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik.

Diese angegebenen allgemeinen Ursachen haben, eine jede in ihrem Kreise und zu ihrer Zeit und nach ihrer Weise, zur

Veränderung des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs das Meiste beygetragen, welche Veränderung sowohl in dem Wesen als in der Form desselben vorgegangen ist. Beydes, Wesen und Form muß nämlich genau unterschieden werden, wenn man den christlichen Lehrbegriff in seiner Fortbildung historisch verfolgen will. Darauf gründet sich auch der Unterschied zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Dogmatik.

Die Dogmengeschichte hält sich an das Wesen und die Form des sich verändernden Lehrbegriffs zugleich, und zwar in der Art, daß sie zeigt, welche Veränderungen die theoretischen Lehrsätze des Christenthums, sowohl in Verbindung mit einander, als jedes Dogma einzeln für sich, dem innern Wesen nach erfahren haben, und in welche verschiedene Formen man ein jedes einzelne Dogma geworfen habe. Dagegen hält sich die Geschichte der Dogmatik bloß an die Form des sich fortbildenden Lehrbegriffs; jedoch bloß im Allgemeinen, nämlich in so fern, daß sie angiebt, was man alles versucht habe, um die christlichen Dogmen zu einem zusammenhängenden, wissenschaftlichen und systematischen Ganzen zu verbinden, und in welche verschiedenen Formen man den systematisirten christlichen Lehrbegriff geschlagen habe. Diesemnach ist also die Geschichte der Dogmatik eine Erzählung der Veränderungen, welche in der allgemeinen formellen Darstellung und Verbindung der theoretischen Lehrsätze des Christenthums zu einem wissenschaftlichen oder systematischen Ganzen vorgegangen sind. Nimmt man daher die Dogmengeschichte in ihrem weitesten Umfange, so ist die Geschichte der Dogmatik nur ein Theil derselben. Hier werden sie auch in Verbindung mit einander vorgetragen.

Vergl. Flügge's Geschichte der theologischen Wissenschaften. Th. 1. S. 423. ff.

Stäudlins Dogmatik und Dogmengeschichte. S. 70. ff.

§. 6.

Quellen der Dogmengeschichte.

Die Quellen der Dogmengeschichte werden eingetheilt

a) in öffentliche Schriften, und

b) in Privatschriften.

Die öffentlichen sind diejenigen, welche von ganzen christlichen Gesellschaften oder im Namen derselben festgesetzt und herausgegeben worden sind. Hieher gehören also:

1) alle öffentlichen Glaubensbekenntnisse;

2) die Acten der Kirchenversammlungen, von welchen die vollständigste die von Mansii ist.

Sehr gut zu gebrauchen ist auch G. D. Fuchs Bibliothek der Kirchenversammlungen in Auszügen und Übersetzungen. Leipzig 1780—84. 4 Thle. 8.

3) Die Circularschreiben der Bischöffe, vorzüglich der Päbste. Letztere, die man insgemein Decretalen oder Bullen nennt, sind in den Sammlungen Constant's und Coquelines, und in dem bullarium Romanum gesammelt.

4) Liturgien, die bey weitem noch nicht vollständig gesammelt sind. Sehr schätzbar ist: Liturgiarum orientalium collectio opera et studio Eusebii Renaudot. Paris. 1715 u. 16. 2. B. 4. und Codex liturgicus ecclesiae universae recensuit et illustravit Joh. Aloys. Assemann. Romae 1749—66. 13 Bde. 4.

Vergl. J. Chr. Köchers Beweis, daß man die Glaubenslehren aus den liturgischen Büchern beurtheilen könne.

5) Dogmatische Schriften verschiedener Form und verschiedenen Gebrauchs, welche von ganzen kirchlichen Corporationen oder von ihren Oberhäuptern öffentlich

beglaubigt und eingeführt wurden. Hieher gehören alle unter öffentlicher Autorität eingeführten Catechismen und Compendien der Dogmatik.

Aus dieser fünffachen Art von Schriften besteht die erste Gattung von Quellen der Dogmengeschichte, und diese Schriften haben auch den ersten Rang und den größten Werth; denn es ist verbürgt, daß das, was sie enthalten, öffentlich gelehrt wurde.

Die zweyte Gattung der Quellen der Dogmengeschichte machen die Privatschreiben einzelner Lehrer der Kirche aus. In Rücksicht ihres historischen Werths sind sie also zu classificiren:

1) Alle Vertheidigungsschriften des Christenthums.

2) Darstellungen der herrschenden Kirchenlehre eines Zeitalters von einem Zeitgenossen.

3) Dogmatische Abhandlungen, worinn absichtlich und mit Fleiß ein oder mehrere Dogmen, auseinander gesetzt werden.

4) Ausführliche Darstellungen des ganzen christlichen Lehrbegriffs. Hieher gehören alle allgemeinen dogmatischen Werke, vorzüglich jene, welche zu einem besondern Ansehen gelangt sind.

5) Die Privatglaubensbekenntnisse einzelner rechtgläubiger Lehrer.

6) Die Nachrichten gleichzeitiger oder doch nicht viel jüngerer Geschichtschreiber.

7) Den geringsten Werth in der Dogmengeschichte haben polemische und homiletische Schriften, in jenen herrscht oft Partheylichkeit und in diesen nicht selten zu viel rednerischer Schmuck und zu wenig Bestimmtheit. Bey allen diesen Schriften beyder Gattung, was vor-

nehmlich von denen aus der ältesten Zeit gilt, muß immer sorgfältig untersucht werden:

a) ob sie ächt sind,

b) ob sie nicht corrumpirt sind,

c) muß man sie im Geiste ihres Zeitalters und nach den subjektiven Vorstellungsarten ihrer Verfasser lesen und erklären.

Vergl. Ioh. Dallaeus de usu Patrum. Edit. II. Genev. 1686. 4.

Von den ältern Schriften dieser Art hat man allgemeine Sammlungen veranstaltet, welche unter folgenden Titeln erschienen: Magna bibliotheca Patrum. Paris 1654. 17 Thle.

Maxima Bibliotheca Patrum. Lugd. Gall. 1677. 27 Bände fol.

Bibl. Patrum cura Andr. Gallandi. Venet. 1765—81. 14 Thle. fol.

Vergl. Christ. W. Fr. Walchs, critische Nachrichten von den Quellen der Kirchenhistorie. Leipzig 1770. 8.

Gaabs Abhandlungen zur Dogmengeschichte. S. 37—75.

§. 7.

Methodik der Dogmengeschichte.

Man kann bey dem Vortrage der Dogmengeschichte eine dreyfache Methode befolgen:

1) die chronologische,

so daß man, dem Faden der Zeit folgend, von einem ausgezeichneten Kirchenlehrer zum andern, von einem Concil zum andern, von einem päbstlichen Decret zum andern, fortgeht und angiebt, was sie gelehrt oder zu lehren befohlen haben;

2) die synthetische Methode,

welche darin besteht, daß man der gewöhnlichen Anordnung der

Artikel in der Dogmatik folgt, und die Geschichte eines jeden Lehrsatzes einzeln erzählt, entweder in einem fort ohne Ruhepunct, oder nach gewissen festgesetzten Zeitperioden;

3) die chronologisch-synthetische Methode,

nach welcher zuerst von einer Zeitperiode zur andern die Veränderungen erzählt werden, welche mit den theoretischen Lehrsätzen des Christenthums im Ganzen, oder in ihrer Verbindung miteinander vorgegangen sind, dann aber gleichfalls von einer Zeitperiode zur andern, die Geschichte eines jeden einzelnen Lehrsatzes erzählt wird. Diese dritte Methode ist den beyden erstern vorzuziehen, weil sie den Einfluß erkennen läßt, welche die einzelnen Dogmen bey ihrer Fortbildung auf einander gehabt haben, und weil sie die Verbindung der Dogmatik mit der Dogmengeschichte erleichtert.

Vergl. Ziegler über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengeschichte in Gablers Neuestem theologischen Journal. Bd. 1. S. 340.

Augusti über die Methode der Dogmengeschichte, in seinen neuen theologischen Blättern. Bd. 2. St. 2. S. 11. ff.

Lange's Vorrede zu seiner Geschichte der Dogmen. Thl. 1. S. 6—11.

Heidelberg. Jahrbücher der Theologie. Jahrg. 1. S. 67. ff.

§. 8.

Allgemeine und specielle Dogmengeschichte.

Nach dieser chronologisch synthetischen Methode zerfällt also die Dogmengeschichte in 2 Haupttheile, in den allgemeinen und in den besondern. In dem allgemeinen Theile wird die Geschichte der Dogmen in ihrer allgemeinen gegenseitigen Verbindung und in ihrer Totalität erzählt. Es ist dabey zu sehen auf die Veränderungen, welche in fortgehender Zeit, sowohl im Wesen als in der Form der Dogmen vorgegangen

sind. Mithin zerfällt der allgemeine Theil der Dogmengeschichte in 2 Abschnitte:

1. Geschichte der Lehre oder des Lehrbegriffs. Neben der rechtgläubigen Kirche, welche schon im 2. Jahrhundert den Namen der christlichen Kirche annahm, haben sich mehrere andere Partheyen oder Corporationen gebildet, welche in vielen Stücken anders lehrten und welche man sonst Häretiker oder Ketzer hieß, die wir aber Akatholiker nennen. Dieser 1. Abschnitt zerfällt also wieder in 2 Abtheilungen:

a) Geschichte des Lehrbegriffs in der christlichen Kirche.

b) Geschichte des Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

2. Geschichte der Lehrart oder Geschichte der Dogmatik. Das ist der Inhalt des allgemeinen Theils der Dogmengeschichte; in dem speziellen Theile wird dann die Geschichte eines jeden Dogma's einzeln erzählt.

§. 9.

Werth und Nutzen der Dogmengeschichte.

Schon als abgesonderter Theil der allgemeinen Religionsgeschichte hat die Dogmengeschichte einen großen Werth und Nutzen. Noch um vieles wird aber derselbe erhöht, wenn man dieselbe in ihrem Verhältnisse zur Kirchengeschichte, Dogmatik, Apologetik und Liturgik betrachtet. Für Kirchengeschichte ist sie ein nothwendiges Supplement, für die Dogmatik der nothwendige historische Commentar, für die Apologetik eine Warnungstafel, daß man das kirchliche Christenthum nicht mit dem neutestamentlichen verwechsele, in der Liturgik gibt sie die lichtvollsten Erläuterungen.

Vergl. I. A. Ernesti, Prolusio de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate. Leipzig

1759. 4. wieder abgedruckt in s. Opusc. theol. Ed. II. Lips. 1792. 8.

Ludw. Wachler, prolusio de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rint. 1795. 4.

Der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Eine Abhandlung von Christ. Fr. Ilgen. Leipzig 1817. 8.

§. 10.

Perioden-Abtheilung der allgemeinen Dogmengeschichte.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur Entstehung der christlichen Kirche, oder von 60—140.

Zweyte Periode.

Von da bis auf Dionysius, Bischoff zu Rom, 140—260.

Dritte Periode.

Von diesem bis zum 2. ökumenischen Concilium in Constantinopel, 260—381.

Vierte Periode.

Von diesem bis auf die völlige Trennung der griechischen und römischen Kirche, J. 381—1053.

Fünfte Periode.

Von dieser bis auf die Reformation, J. 1053—1517.

Sechste Periode.

Von dieser bis auf den westphälischen Frieden, J. 1517—1648.

Siebente Periode.

Von diesen bis auf den Anfang der allgemeinen teutschen Bibliothek, J. 1648—1765.

Achte Periode.

Von da bis auf die neuesten Zeiten.

§. 11.

Geschichte der Dogmengeschichte.

Es ist noch keine lange Zeit, daß die Dogmengeschichte zu dem Range einer eigenen, für sich bestehenden Wissenschaft erhoben worden ist. Ja bis in die Mitte des verflossenen XVIII. Jahrhunderts herab, hat man das Bedürfniß einer gründlichen Bearbeitung der Geschichte der christlichen Glaubenslehre gar noch nicht in seiner vollen Stärke gefühlt und erst der Kampf mit den Paläologen und Neologen, der sich nach der Mitte des genannten Jahrhunderts erhoben, hat das allgemeine Interesse dafür erweckt. Zwar hatte schon die Reformation des 16. Jahrhunderts die heilsame Folge, daß man Untersuchungen über die Geschichte mancher controvers gewordenen kirchlichen Dogmen anstellte, da die beyden protestantischen Kirchen der verlassenen Mutterkirche den Vorwurf machten, sie wäre von den ursprünglichen Lehren der alten rechtlichen Mutterkirche abgewichen, diese aber solches aus allen Kräften verneinte. Allein man sonderte noch nicht die Dogmengeschichte als ein eigenes Studium aus, sondern verband sie entweder mit der Dogmatik und Polemik oder mit der Kirchengeschichte oder auch mit der kirchlichen Archäologie. So haben Martin Chemnitz, Johann Gerhard, Abraham Calov, Johann Franz Buddeus, Johann Heinrich Heidegger, Benjamin Pictet im 17. Jahrhundert und im Anfang des 18. in ihren Lehrbüchern der Dogmatik, Balthasar Bebelius im 17. und Johann Bingham und Anton Blackmore im 18. Jahrhundert in ihren kirchlich archäologischen Schriften manche Dogmen historisch erläutert.

Der Kirchenhistoriker hatte aber hiezu von jeher am meisten Beruf, wie schon Matth. Flacius und die übrigen

Her-

Herausgeber der zu Basel von 1559—1574 erschienenen sogenannten Magdeburgischen Centurien bewiesen haben.

Dieses kirchenhistorische Werk wurde nämlich in der besondern Absicht unternommen, um die Abweichung des römisch-katholischen Lehrbegriffs von der alten rechtgläubigen Kirche historisch darzulegen und zu beurkunden. Die nächste Folge davon war, daß Baronius seine Annales ecclesiastici zu Rom, vom J. 1588—1607. herausgab, welche den Centurien entgegengesetzt waren und also auch eine Haupttendenz auf die Dogmengeschichte hatten. Von dieser Zeit an haben alle Kirchengeschichtschreiber aus allen drey Hauptkirchen der Geschichte der christlichen Lehre eine grössere Aufmerksamkeit gewidmet.

Ja noch vor der Mitte des XVII. Jahrhunderts faßte schon der französische Jesuit Dionys. Petavius den Entschluß, die Dogmengeschichte für sich allein und in einem ausführlichen Werke zu bearbeiten.

Seine Dogmata theologica. Paris. 1645—1653. 5 Vol. fol., zweyte verm. und von Johann Clericus unter dem falschen Namen Theoph. Alethinus besorgte Ausgabe, Antwerpen (aber eigentlich Amsterdam) 1700. 6 Thle. fol. 3. Ausg. Florenz 1757. 7 Thle. fol. ist aber unvollendet und hat zu wenig Ordnung und zu viel Partheylichkeit. Demungeachtet ist es eine gute Materialiensammlung, wenn man sie mit historischer Critik zu gebrauchen weiß; und Petavius hat unstreitig mehr geleistet, als sein nächster Nachfolger unter seinen Glaubensgenossen, der Presbyter des Oratoriums Louis Thomassin, dessen Dogmata theologica, Paris 1680—84—89. 2 Bde. fol. ebenfalls eine Dogmengeschichte liefern sollten. Zu gleicher Zeit mit Petavius hatte auch schon ein schottischer reformirter Gelehrter eine ähnliche Arbeit unternommen und denselben sowohl an Kenntniß als an Fleiß übertroffen. Jacob Forbesius a Corse, so hieß er, gab nämlich heraus Instructiones historico - theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum vs-

que ad seculum XVII. Amsterdam 1645. beste Ausgabe, Amsterdam 1702. fol., welche auch den zweyten Theil seiner im Jahr 1703. zu Amsterdam herausgekommenen Werke ausmachen.

Bis an die Mitte des XVIII. Jahrhunderts schien sich nun ausser dem ältern Joh. Wilhelm Baier, von welchem ein noch immer sehr brauchbares Compendium theologiae historicae, herausgegeben von Bernhold zu Jena 1754. 4. vorhanden ist, und Scipio Maffei, welcher Animadversiones in hist. theol. dogmatum, Frankfurt 1749. 4. und Lorenz Reinhard, welcher eine kurze Introductio in historiam praecipuorum dogmatum, Ienae 1745. 4. und Johann Christoph Harenberg, welcher eine Theologia primorum Christianorum dogmatica ex monumentis patrum ecclesiasticis collecta. Brunsw. 1746. 4. geschrieben hat, Niemand mehr für die Dogmengeschichte als eine besondere Wissenschaft zu interessiren; aber jetzt erhob sich Ernesti, Chr. W. F. Walch und Semler, welche man die eigentlichen Schöpfer dieser Wissenschaft nennen kann, weil sie dieselbe zu einer bleibenden Selbstständigkeit brachten, und ihr eine vollkommenere Gestalt gaben. Ernesti schrieb eine Prolusio de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate. Lpz. 1759. 4. Wieder abgedruckt in seinen Opusc. theolog. S. 565. ff. worin er die Idee zu einer historischen Dogmatik, d. h. zu einem Vortrag der christlichen Glaubenslehren in Verbindung mit ihrer Geschichte darlegt.

Unabhängiger von der Dogmatik stellte die Dogmengeschichte Walch, in seinen Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, zweyte verm. Auflage, Göttingen 1764. 8. dar, Semler aber trennte sie ganz von derselben, unterschied die Dogmengeschichte von der Geschichte der Dogmatik und bearbeitete jene in seiner historischen Einleitung vor Baumgartens Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Halle 1762—64. 3 Thle. 4. und beide in seiner

storischen Einleitung vor Baumgartens evangelischer Glaubenslehre. Halle 1759—60. 3 Bde. 4.

Obgleich diese beyden Versuche die mannichfaltigsten Merkmale der Unvollkommenheit an sich tragen und kaum für mehr als ungeordnete Materialiensammlungen gelten können, so bleibt doch Semlern das Verdienst, dieser Wissenschaft ihre festen Grenzen abgesteckt und zu ihrer ganz unabhängigen Bearbeitung die Bahn gebrochen zu haben. Nachher hat er auch in seinem Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae. Halae 1775. 8. viele einzelne Dogmen historisch erläutert.

Seit seiner Zeit sind nun folgende Schriften über diese Wissenschaft erschienen:

A. Dogmengeschichte:

Rößlers Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drey ersten Jahrhunderten. Frankfurt am M. 1775. 8.

Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, fortgesetzt von Cramer. 7 Thle. Schaffhausen 1775 —1786. 8.

Geschichte der Verfälschungen des Christenthums von Joseph Priestley. Aus dem Englischen. Hamburg und Kiel 1785. 2 Bde. 8.

Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche nach den Kirchenvätern, von Lange. 1. Thl. Leipzig 1796. 8.

Handbuch der christlichen Dogmengeschichte von Münscher. Marburg 1797 — 1809. 4 Thle. 8. 1. und 2. Thl. verbesserte Ausgabe. 1802 — 1804.

Geschichte der christlichen Glaubenslehre vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Großen, von Wundemann. 2 Thle. Lpz. 1798 — 99. 8.

Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte von

Münter. Aus dem Dänischen übersetzt von Eggers. 2 Thle. Göttingen 1802—1806. 8.

Die christlichen Dogmen, oder Glaubenslehren der christlichen Kirche. Lpz. 1800. 8.

Wittich's Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. 1. Thl. Erfurt 1801. 4.

Augustis Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Lpz. 1805. 8. dritte verb. Aufl. 1820.

Entwurf der catholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte von Schnappinger. Carlsruh 1807. 8.

Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche bis auf die Zeiten Clemens von Alexandrien (von Gaab.) Jena 1790. 8.

Münschers Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Marburg 1811. 8. Neue Ausgabe von Ludwig Wachler ebend. 1815.

Joh. Ulrich Röders Archäologie der Kirchendogmen. Coburg 1812. 8.

B. Geschichte der Dogmatik.

Shaw Vergleichung der verschiedenen Lehrarten zur Beförderung des Religionsunterrichts, von den ersten Zeiten der Welt bis auf unsre Tage. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig 1777. 8.

Gaabs erste Linien einer Geschichte der Dogmatik. 1787. 8. abgedruckt aus den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion. St. 7. S. 97. ff.

Heinrichs Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben. Lpz. 1790. 8.

Grohmann breuis historia theologiae dogmaticae ita instituta, vt eorum potissimum, quae disciplina

ista Academiae Vitebergensi debeat, ratio habeatur. Viteb. 1802. 2 Bogen 4.

Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche seit Morus, von Aug. Bas. Manitius. Wittenberg 1806.

C. Dogmatische Lehrbücher, welche zugleich eine Geschichte der Dogmen, bald kürzer, bald ausführlicher, enthalten.

Ioh. Gerhardi loci theologici ed. Ioh. Fr. Cotta, Tubingae 1762—89. 22 V. 4.

Ioh. Fr. Gruneri, Institutionum theologiae dogmaticae, libri III. Halae 1777. 8.

Ge. Fr. Seiler, Theologia dogmatico polemica cum compendio historiae dogmatum succincto. Ed. 3. Erlangae 1789. 8.

Ioh. Christ. Doederlein Institutio theologi christiani ed. VI. curis nouis emendata et aucta, a C. G. Iunge. Norimb. et Altdorf 1797. 2 V. 8.

Döderleins christlicher Religionsunterricht, fortgesetzt von Junge. ebend. 1790—1803. 12 Thle. 8.

Stäudlins Dogmatik und Dogmengeschichte. Göttingen 1800. 8.

Commentarii historici decretorum religionis christianae. Scripsit Christ. Dan. Beck. Lps. 1801. 8.

Eckermann's Handbuch für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehren. Altona 1801—1803. 4 Bde. 8.

Epitome theologiae christianae dogmaticae auctore Heinr. Aug. Schott. Lps. 1811. 8.

I. A. L. Wegscheideri Institutiones theologiae dogmaticae. Addita singulorum dogmatum historia et censura. Halae 1815. 8. Edit. II. emendatior. Halae 1817. 8. Edit. III. emendata et aucta. Halae 1819. 8.

Theoph. Phil. Christ. Kaiser, monogrammata theologiae christianae dogmaticae. Erlangae 1819. 8.

Erster Theil.
Allgemeine Geschichte der Dogmen.

Erste Periode.
Von den Aposteln bis zur Entstehung der christlichen Kirche.
J. 60 — 140.

Erster Abschnitt.
Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.
Geschichte des Lehrbegriffs in der apostolischen Kirche.

§. 12.
Historischer Standpunct.

Bis zum Jahre Christi 60 hatten die Apostel zur Ausbreitung der Lehre Jesu das Meiste gethan, und um diese Zeit befanden sich schon in vielen Ländern christliche Gemeinen. Wenn also auch einige Apostel, namentlich die drey vorzüglichsten, Johannes, Petrus und Paulus, noch einige Zeit gelebt und ihr Lehramt fortgesetzt haben, so kann man doch behaupten, daß schon um das Jahr Christi 60 die Lehre Jesu durch die Bemühungen der Evangelisten und Apostel ein Eigenthum der Welt geworden war. Mit diesem Zeitpuncte nimmt daher auch die Dogmengeschichte ihren Anfang. Die Bekenner der neuen Lehre hielten

sich theils an das, was sie die Evangelisten und Apostel selbst mündlich gelehrt hatten, oder was ihnen von andern als Lehre Jesu und der Apostel überliefert worden war, theils belehrten sie sich aus den Schriften der Evangelisten und Apostel, die aber um das Jahr Christi 60 weder noch alle vorhanden, noch überall verbreitet waren.

Da indessen der mündliche Unterricht der Evangelisten und Apostel von ihren schriftlichen Belehrungen in gar nichts verschieden war, so kann die Dogmengeschichte keine festere objektive Basis nehmen, als den Inhalt der neu testamentlichen Schriften. Denn wenn auch einige dieser Schriften erst in dem Jahr Christi 60 an das Licht getreten sind, so stimmen sie doch mit dem wesentlichen Inhalte der frühern ganz vollkommen überein.

Vergl. G. J. Planck's Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel. Göttingen 1818. 2 Thle. 8.

§. 13.

Das Urchristenthum.

Ob nun aber gleich die Dogmengeschichte von demjenigen ausgeht, was in dem N. T. gelehrt ist; so liegt doch die Frage: was ist nach Ausscheidung aller, von Jesu und den Aposteln aus Accommodation beybehaltenen oder geschonten Zeitvorstellungen der reine Gehalt der neu testamentlichen Religionslehre? ausserhalb des Gebietes der Dogmengeschichte, und gehört in die biblische Theologie. Die Dogmengeschichte sieht die Sache bloß allein von der historischen Seite an, d. h. sie fragt: in welchem Sinne haben die Christen des ersten Jahrhunderts die Lehre Jesu und der Apostel aufgefaßt? Haben sie dieselbe in eben der Form aufgenommen, in welcher sie ihnen dargelegt worden ist? oder haben sie schon den Accommodationsgrundsatz gekannt, und die Lehrart von der Lehre, die Form von dem Wesen, die Schale von dem Kern unterschieden?

Die Geschichte bezeugt, daß dieses keineswegs der Fall gewesen sey, sondern daß die Christen des ersten Jahrhunderts die Lehre Christi und der Apostel in keinem andern Sinne aufgefaßt haben, als wie dieselben sie in ihren Worten dargelegt hatten. Die Basis, auf welcher die christliche Dogmengeschichte ruhet, ist also die neutestamentliche Religionslehre, in ihrem wörtlichen und populären Sinne aufgefaßt.

Nach dieser, hier einzig und allein zuläßigen, Ansicht des N. T. möchte sich nun der dogmatische Inhalt desselben in folgende Hauptmomente zusammenfassen lassen:

„Es ist eine einzige Gottheit, welche als Vater, Sohn „und heil. Geist verehrt werden muß. Vater, Sohn und „heil. Geist stehen in der genauesten und unzertrennlich„sten Verbindung miteinander. Der Vater hat durch „den Sohn die Welt geschaffen und sie steht unter der „Regierung und Lenkung des Sohnes. Jesus war zwar „dem Äusserlichen nach ein wahrer und wirklicher, ob„gleich übernatürlich erzeugter Mensch, aber mit ihm „hat sich der eingeborne Sohn Gottes, der λογος, der „von Ewigkeit her bey Gott und mit ihm Eins war, ver„einigt, und in dieser Vermenschlichung trat er als der „von Gott verheissene Messias, χριστος, Heiland und „Erlöser der Welt auf, lehrte, litt und starb zum Heil „der Menschen. Sein Tod war ein versöhnendes Opfer, „wodurch nicht nur das bisherige Opferwesen abgeschafft, „sondern auch eine allgemeine Sündenvergebung und die „Hoffnung des ewigen Lebens erworben worden ist. „Nach seiner Auferstehung erhob sich Christus mit seinem „irrdischen, aber verklärten, Leibe wieder in den Him„mel, und setzt als Fürbitter und Fürsprecher bey Gott, „nicht nur sein Sühn- und Vermittlungsgeschäft fort, son„dern herrscht auch mit der Gewalt, die ihm vom Va„ter gegeben ist, über Himmel und Erden. Zur festge„setzten Zeit wird er aber, von Wolken getragen und „von Engelschaaren begleitet, wieder kommen, alle Tod-

„ten auferwecken, und über alle Menschen das Ge-
„richt halten. Die auferstandenen, aber verklärten, Lei-
„ber werden wieder mit ihren Seelen vereinigt, die
„Körper der noch lebenden aber verwandelt und dem
„wiederkommenden Sohne Gottes in der Luft entgegen-
„gerückt werden. Nach dem Gerichte wird das Ende
„der Welt erfolgen; die guten Menschen werden in den
„Himmel zum ewigen Leben eingehen, die Bösen aber
„in den ewigen Qualort, in die Hölle, gestürzt werden.
„Nach der besondern Vorstellungsart des Apostels Petrus
„wird aber das in Feuer aufgelößte Universum wieder
„erneuert und die verschönerte Erde zum Wohnsitz der
„Seeligen eingerichtet. Der heil. Geist gehet vom Va-
„ter aus, und wird vom Sohne in die Seelen der Men-
„schen gesendet, um sie zu erleuchten und zu heiligen,
„so wie derselbe auch schon von jeher in den Seelen gu-
„ter Menschen, besonders der Propheten, seine erleuch-
„tende Kraft bewiesen hat. Ausser den Menschen giebt
„es noch vernünftige Wesen höherer Art, Engel. Sie
„sind von guter und böser Art. Die guten sind in ver-
„schiedne Classen getheilt, und die oberste Classe machen
„die Erzengel oder Engelfürsten aus. Gott gebraucht
„sie alle zu seinen Dienern und Werkzeugen, und sen-
„det sie aus in die verschiedenen Theile des Universums.
„Die bösen Engel waren ursprünglich auch gut erschaf-
„fen; allein sie fielen von Gott ab, und versanken in
„die größte moralische Verdorbenheit. Sie stehen unter
„einem mächtigen Oberhaupte, dem Teufel oder Satan,
„der sich allen Absichten Gottes widersetzt. Er hat das
„erste Menschenpaar zur Sünde verführt und dadurch
„die unglücklichsten Folgen über die Menschheit gebracht.
„Denn die Sünde vergiftete die zur Unsterblichkeit ge-
„schaffenen Leiber der ersten Menschen so sehr, daß alle
„ihre Nachkommen mit einem sterblichen Körper geboren
„werden. Der Fall des ersten Menschenpaares
„hatte aber auch betrübte Folgen für den Geist,

„der nun der Gewalt der in dem sterblich gewordenen
„Körper herrschenden, Lüste gänzlich unterworfen und den
„verführerischen Einwirkungen des Satans Preiß gege-
„ben ist. Aber durch Jesum Christum sind die Menschen
„von der Gewalt der Sünde und des Satans wieder
„erlöset worden. Die Werke des Teufels, Abgötterey
„und Lasterhaftigkeit sind durch ihn zerstört worden,
„und er hat das moralische Reich Gottes auf Erden er-
„richtet. Der jüdische Cultus hat nach den Absichten
„Gottes mit dem Beginn des Christenthums sein Ende
„erreicht; aber die Offenbarungsschriften der Juden ha-
„ben ihre Heiligkeit und Auctorität nicht verloren. Denn
„sie sind von Gott eingegeben worden und stehen in der
„unmittelbarsten Beziehung des Christenthums, weil Chri-
„stus darin geweissagt ist. Indessen haben für die Be-
„kenner des Christenthums die heiligen Schriften der Ju-
„den doch nur eine beschränkte Auctorität. Alles Ri-
„tuelle und Ceremonielle, was darin vorgeschrieben ist,
„hat für sie keine verbindende Kraft und läßt sich nur
„vorbildlich oder typisch mit dem Christenthum in Ver-
„bindung setzen. Die Christen haben zwey neue Gebräuche
„erhalten: die Taufe, welche auf das Bekenntniß des
„Vaters, Sohnes und heil. Geistes, oder auch nur auf
„den Namen Christi geschieht, bewirket die Aufnahme zum
„Christenthum und die Vergebung der Sünden. Das
„Abendmal wird zur dankbaren Erinnerung an die Ver-
„dienste Jesu, besonders an seinen versöhnenden Tod ge-
„feyert, und bewirkt gleichfalls die Vergebung der Sünden."

Vergl. Reinhards Versuch über den Plan, den der Stifter des Christenthums zum Besten der Menschen entwarf. 4. Aufl. Wittenb. 1799. 8.

Der Geist des Urchristenthums, von Eberhard. Halle 1807—1808. 3 Thle. 8.

Hartmanns Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseldorf 1802. 8.

Mayer's Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801. 8.

Neue Auffassung des Urchristenthums in den Paulinischen Briefen. Lpz. 1803. 8.

Grundriß der neu testamentlichen Christologie, oder das Urchristenthum nach den Aussprüchen seiner ersten Lehrer im N. T. Lpz. 1804. 8. (v. Braun, so wie das vorhergehende.)

Ritter's Entwurf der Grundsätze des theologischen Systems des Apostel Pauli, in Augusti's theologischer Monatschrift. Jahrg. 1. Heft 10. S. 143. ff.

Böhme's Ideen über ein System des Apostels Paulus und Ideen zu einem solchen, in Henke's Museum. 3. Bd. 4 St. S. 540. ff.

Cludius Uransichten des Christenthums. Altona 1808. 8.

Ammon's biblische Theologie. 2. Aufl. Erlangen 1801 — 1802. 3 Thle. 8.

Bauer's biblische Theologie des N. T. Leipzig 1800 — 1801. 4 Thle. 8.

Schwarz, die Religion Jesu in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit. 1. Thl. auch unter dem Titel: die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. Heidelberg 1800.

Die Religionslehre der Bibel, aus dem Standpuncte unserer geistigen Bedürfnisse von J. L. Ewald. 1. Thl. Stuttgardt und Tübingen. 1812. 8.

Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode, und nach einer freymüthigen Stellung in die critisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen, und in die universale Religion, von Gottl. Phil. Christ. Kaiser. 1. Thl. Erlangen 1813. 8.

§. 14.

Modalität der Veränderungen des ursprünglichen christlichen Lehrbegriffs vom Anfang an bis zur neuesten Entwicklung.

Das sind die wesentlichen Grundzüge der neu testament. Glaubenslehre. Sie blieb nicht lange in dieser Gestalt, sondern wurde allmählich, in dem einem Stücke früher, in dem andern später, verändert. Diese Veränderungen bestehen überhaupt darin, daß man

1) Manches, welches im N. T. bloß allgemein ausgedrückt ist, bestimmter, genauer und schärfer gefaßt hat,

2) daß man Manches entweder in einem ganz andern oder doch in einem verschiedenen Sinne genommen hat,

3) daß man Manches ergänzt hat.

Will man also eine allgemeine Bezeichnung der Modalität der Veränderungen des christlichen Lehrbegriffs, wie sie durch alle Zeiten durch statt gefunden haben, geben, so ist zu sagen: sie bestanden stets und überall in näheren Bestimmungen, Abänderungen, Erweiterungen und Begränzungen, und dazu wirkten nach Verschiedenheit der Zeit und des Gegenstandes die, oben §. 4., angeführten Ursachen. Schon diese erste Periode liefert einige Beweise.

§. 15.

Grundansichten des Christenthums in dieser Periode.

Die Schriften aus dieser ersten Periode sind zwar nicht sehr zahlreich, aber doch hinreichend, um zu sehen, wie man die Lehre des N. T. aufgefaßt, und in einigen Puncten erweitert dargestellt hat. Es sind die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, des Barnabas, Hermas, Clemens Romanus, Ignatius und Polycarpus, so viel nämlich davon ächt sind; ferner das Testament der zwölf Patriarchen,

welche apocryphische Schrift ein Christ am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben hat, und die sibyllinischen Bücher, deren Verfasser auch ein, unter Hadrian lebender, Christ war. In diesen Schriften sind nun zwar keineswegs alle einzelnen Puncte des neutestamentlichen Lehrbegriffs berührt, aber doch der größte Theil derselben, und sie erscheinen noch ganz in der einfachen Form, wie sie von den Evangelisten und Aposteln dargelegt worden sind. So wie in den Schriften des N. T. die Messianität Jesu das Fundament von allem ist, so ist sie auch in diesen Schriften der Centralpunct, von welchem alles ausfließt. Demungeachtet geben aber die apostolischen Väter noch eine grössere Abneigung gegen das jüdische Ritual- und Ceremonialwesen, als die Apostel, zu erkennen. Allein dieß hatte seinen Grund in den Bestrebungen der Ebioniten oder Nazaräer, das Christenthum bloß zu einem Zweige des Judenthums zu machen.

Vergl. Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi, quatenus monumenta christiana sunt, subiecti. Auctore Birgero Thorlacio. Haun. 1815. 8.

§. 16.

Erweiterung des Lehrbegriffs in Ansehung der Engel- und Dämonenlehre.

In einzelnen Nebenpuncten zeigten sich aber die apostolischen Christen sehr nachgiebig gegen den Einfluß des Judaismus, wie zuvörderst ihre Engel- und Dämonenlehre beweißt. Hermas behauptete, daß Gott die Aufsicht über die Welt den Engeln übergeben, daß jeder Mensch einen guten und einen bösen, ihn stets begleitenden, Schutzengel habe, und daß es einen besondern Bußengel, *angelus poenitentiae*, gebe, welcher die Menschen zur Besserung zu leiten suche. Ferner hat eben dieser Hermas von der Macht und Gewalt des Satans, und der unter ihm stehenden bösen Dämonen weit höhere Begriffe, als im N. T. liegen; sie wirken nach ihm in die Menschen ein, und sind die Urheber des Aberglaubens, des Götzendienstes,

der heidnischen Fabeln, der Ketzereyen und aller groben Verbrechen. Indessen gibt Hermas doch zu, daß der Satan den frommen Gottesverehrern mit seinen Versuchungen und Blendwerken nicht beykommen könne.

Vergl. Gaabs Abhandlungen über die älteste Dogmengeschichte. S. 88. ff. S. 97. 101.

§. 17.

Der Chiliasmus.

Der zweyte Punkt, welcher in den Schriften dieser Periode nicht mehr in seiner neutestamentl. Einfachheit erscheint, ist der Chiliasmus, oder der Glaube an ein tausendjähriges sichtbares Reich Christi auf Erden. Zwar haben die meisten Apostel einer sichtbaren Wiederkunft Christi entgegensehen, und Johannes trägt in der Apocalypse selbst die Idee von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden vor; allein in diesen prophetischen Schriften ist diese Idee nur dichterische Ausschmückung, poetische Exornation, und in den Schriften der übrigen Apostel ist diese Erwartung nur angedeutet, nicht ausführlich und bestimmt vorgetragen. Gleich nach der Apostel-Zeit hat man sie aber mit aller Bestimmtheit in den christlichen Lehrbegriff aufgenommen. Man glaubte daher nach Art der Juden, daß Christus nach seiner Wiederkunft seine bereits verstorbenen Verehrer aus dem Grabe erwecken und mit ihnen und den noch lebenden tausend Jahre auf Erden herrschen, nach Verlauf dieser Zeit die übrigen Todten erwecken und das allgemeine Weltgericht halten werde, worauf sodann das Ende der Welt erfolgen und das ewige seelige Leben seinen Anfang nehmen würde.

Vergl. Münscher's historische Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drey ersten Jahrhunderten, in Henke's Magazin für Religions-Philosophie. 6 Bde. 2. St. 233 — 240.

Corodi's crit. Gesch. des Chiliasmus. Zürich. 3 Bde. 8.

§. 18.

Erste Spur der Lehre von einer Seelenreinigung nach dem Tode.

Eine gleiche Quelle, nämlich das Judenthum, erkennt die in den sibyllinischen Büchern liegende Vorstellungsart an, daß die Seelen der Menschen nach der Trennung vom Körper in unterirrdischen Örtern bis zur Auferstehung der Leiber aufbewahrt würden, daß aber dann bey dem nach der Auferstehung erfolgenden Untergang der Welt eben dieses Feuer dazu gebraucht werden würde, die Seelen und Leiber der Heiligen zu reinigen und zur Bewohnung des Paradieses fähig zu machen.

§. 19.

Nähere Bestimmung der Lehre von der Auferstehung des Leibes.

Die Annahme des Chiliasmus setzte voraus, daß die menschlichen Leiber wieder ganz in ihren vorigen wesentlichen Zustand hergestellt werden; und es konnte also die feinere Theorie, welche der Apostel Paulus über die Auferstehung aufgestellt hatte, keinen allgemeinen Beyfall finden. Nach diesem Apostel entwickelt sich zwar unser künftiger Körper aus unserm gegenwärtigen, so wie sich aus dem Fruchtkorn der Halm aus der Erde entwickelt; aber ob der künftige Körper von der nämlichen äusserlichen Beschaffenheit sey, und die nämliche organische Einrichtung haben werde, das läßt Paulus zweifelhaft. Die Chiliasten mußten es aber annehmen; und da damals die allermeisten Christen dem Chiliasmus huldigten, so läßt sich leicht begreifen, daß das Dogma von der Auferstehung der Leiber so vorgetragen wurde, daß man ganz bestimmt die Wiederherstellung der Körper zu ihrer ganzen vorherigen Gestalt und Organisation lehrte. Auch scheint Polycarpus (ep. c. 2.) geglaubt zu haben, daß nur die Leiber der Frommen auferstehen werden, welches gleichfalls dem N. T. entgegen ist, da nach demselben sowohl die Leiber der Guten als der

Bösen, jene zum Empfang des Lohnes, und diese zum Empfa der Strafe, auferweckt werden.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Häretikern.

§. 20.

Allgemeine Übersicht.

Schon anfangs wurde die Lehre Christi und der Apo von Manchen auf eine Weise aufgefaßt, welche die Apo selbst für irrig und falsch erklärten. Sie nannten solche M schen αἱρετικοι, (Tit. III. 10.) Sectirer, und ihre irrig Lehrsätze αἱρεσεις II. Petr. II, 1. Die Geschichte sagt ab daß das Christenthum in der ersten Periode seiner Existenz Gefahr, verfälscht und verstümmelt zu werden, von zwey v schiedenen Seiten her ausgesetzt war. Einerseits war d Judenthum sehr geschäftig, die neu verbreitete Lehre unter ne beschattenden Flügel zurückzuführen, und andererseits su ten sie gewisse alte, im Orient verbreitete, Philosopheme gä lich zu absorbiren.

Dieß Alles ging noch vor den Augen einiger Apostel v und auf jenes erstere Ziel strebten alle streng judaisirent Christen überhaupt, und die Nazaräer oder Ebioniten insonb heit hin; und im Dienste der andern Partey stunden, we auch nicht Simon Magus, Dositheus und Menand welche eigentlich unter den Gegnern des Christenthums aufgefü werden sollten, doch aber Cerinthus und diejenigen, wel man unter den gemeinschaftlichen Namen der Doketen begre und diejenigen, welche man die Nikolaiten heißt.

Vergl. Th. Ittig, de Haeresiarchis aeui aposto ci et apostolico proximi. Lips. 1690. 1703. 4.

Über die Parteyen, mit welchen die Christen in den er drey Jahrhunderten, und im Anfang des vierten zu strei hatten. Von J. F. Staab. Tüb. 1801. 8.

Chr. W. F. Walch's vollständige Historie der Ketzereyen. Lpz. 1762—1785. 11 Thle. 8.

J. A. Stark Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Berlin 1779—1780. 3 Bde. 8.

§. 21.

Die judaisirenden Christen überhaupt.

Selbst einige Apostel, namentlich Petrus, konnten erst durch die heilende Kraft der Zeit von dem Vorurtheile befreyt werden, daß das Christenthum nur ein neuer Zweig des Judenthums sey, und nicht von seinem Stamme getrennt werden dürfte. Um so mehr mußte der gemeine ungebildete Haufe aus dem Judenthume bekehrter Christen an seinem väterlichen Gesetze hängen. Aus dieser Ursache fand der Apostel Paulus selbst unter denen, welche sich Christen nannten, so viele heftige und unversöhnliche Gegner. Er lehrte eine ganz vollkommene Freyheit von dem jüdischen Ceremonialgesetze; aber diese wollten es beobachtet wissen und drangen hauptsächlich auf die Beybehaltung der Beschneidung, der Sabbathsfeyer, der Speisengesetze und der äusserlichen Reinigungen und Weihungen. Ja sie waren von dem jüdischen Particularismus so sehr gefesselt, daß sie die neue Religion bloß allein für die Nachkommen Abrahams bestimmt glaubten und den Heiden den Zutritt zu derselben verschließen wollten. Daß aber, wie Einige vorgaben, in diesem Zeitalter unter den Christen zwey Parteyen, Petriner und Pauliner, einander entgegen gestanden wären, ist ein ungegründetes Vorgeben. Es finden sich zwar selbst im N. T. Spuren, daß sich manche ausschließlich an die ihnen von Petrus oder andern Aposteln mitgetheilten Lehren hielten, 1. Cor. I, 12. aber zu eigenen Parteyen haben sie sich niemals formirt. Im Allgemeinen blieb es übrigens doch richtig, daß ein Theil der damaligen Christen dem jüdischen Ritualwesen anhing, zu welchen vornehmlich die Schüler Petri und die übrigen sogenannten Judenapostel gehörten,

und daß hingegen ein anderer Theil sich nicht zur Beobachtung der jüdischen Ritualgesetze verbunden glaubte, sich nicht einmal nach der Vorschrift des ersten Apostelconvents zu Jerusalem, Act. XV. 23—29. richtete.

Dieser Vorschrift gemäß sollten alle Christen ohne Unterterschied das mosaische Gesetz in folgenden vier Puncten beobachten:

1) daß sie sich des Genusses des Opferfleisches,

2) des Blutes,

3) des Fleisches von erstickten Thieren, und

4) der Theilnahme an unzüchtigen abgöttischen Gebräuchen enthielten.

Diese Vorschrift war eigentlich nur für solche Christen, die vormals Heiden waren, gegeben, weil sie bey denjenigen Christen, die vorher Juden waren, nicht nöthig war. Allein in Rücksicht der drey ersten Puncte wurde sie von den Heidenchristen fast gar nicht befolgt, und selbst der Apostel Paulus dispensirte sie davon, indem er die Befolgung derselben von innern und äussern Umständen abhängig machte, 1. Cor. VIII. 1. ff. Daher gehörten denn ganz vornehmlich die Schüler Pauli unter diejenigen, welche gar nichts vom jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetz beobachteten. Diese Partey wurde auch bald die größte und der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen wurde nun recht sichtbar. Von jenen, den Judenchristen, waren einige gelinder, andere strenger. Diese strengern gingen noch weit über die erwähnte Vorschrift des Apostelconvents hinaus und hingen ganz an den jüdischen Begriffen und Gebräuchen, bloß den Opferritus ausgenommen. Diese sind es nun, welche man die judaisirenden Christen nennt. Ihre Anhänglichkeit an den rohen Judaismus mußte auch einen großen Einfluß auf die Gestaltung der eigenthümlichen Dogmen des Christenthums haben.

Vergl. Schmidt's Bibliothek für Critik, Exegese und Kirchengeschichte Bd. 2. S. 3. ff.

Ammon's Handbuch der christlichen Glaubenslehre. B. 1. S. 334.

Planck's Geschichte des Christenthums in der ersten Periode seiner Einführung in die Welt. Th. 2. S. 225. ff.

§. 22.

Die Nazaräer oder Ebioniten insonderheit.

Dieß zeigt sich ganz deutlich an den Lehrmeynungen der Nazaräer oder Ebioniten. Sie sind aus den ursprünglichen gemeinen Christen in Palästina entstanden, haben sich, aber in immer abnehmender Zahl, bis über das vierte Jahrhundert erhalten, und wenn sie das Glück gehabt hätten, die herrschende Partey unter den Christen zu werden, so wäre aus dem Christenthum weiter nichts als eine armselige Modification des Judaismus geworden. Ebioniten und Nazaräer waren anfänglich keine verschiedenen Secten. Der Name (Ναζωραιοι,) Nazaräer, wurde anfänglich von den Juden allen Christen in ihrem Lande gegeben. (Act. XXIV. 4. 5.) weil Nazareth der Wohnort der Ältern Jesu gewesen war.

Der Name Ebioniten oder Ebionäer war ursprünglich bloß ein Appellatiuum; hebr. אביונים, griech. πτωχόι; Arme, so nannten selbst die Apostel (Gal. II, 10.) die palästinensischen Christen, weil sie wirklich in grosser Armuth lebten, weßwegen auch in auswärtigen Ländern, vorzüglich auf Betrieb des Apostels Paulus, zu verschiedenen Zeiten Collecten für sie veranstaltet wurden.

In diese Armuth waren sie durch die Unvorsichtigkeit gerathen, die Gütergemeinschaft unter sich einzuführen; denn das zusammengebrachte gemeinsame Vermögen war bald verzehrt und sie hatten nun alle miteinander nichts mehr.

Diese Erklärung des Namens bestättigt sich vollkommen aus dem Vorgeben der Ebioniten, daß sie von den Christen abstammten, welche zu den Füssen der Apostel

ihr ganzes Vermögen niedergelegt hätten und dadurch in Armuth gerathen wären. Ob sich diese in Armuth gerathenen palästinensischen Landeschristen selbst Ebioniten, d. h. Arme, genannt haben, oder ob ihnen die übrigen Christen den Namen Ebioniten aus Mitleid und Erbarmung, oder wie Gieseler annimmt, die unglaubigen Juden aus Verachtung und zur Beschimpfung beygelegt haben, scheint ungewiß zu seyn.

Indessen die zweyte Meinung ist die wahrscheinlichste, weil selbst Paulus die palästinensischen Landeschristen die Armen nennt. Dieser Name, Ebioniten, erhielt nun aber in der Folge die Eigenschaft eines Nomen prop., und wenn man also denselben mit Eusebius aus den geringen und niedrigen Vorstellungen, welche die Ebioniten von der Person Jesu hatten, oder mit andern aus der Geistesarmuth dieser Partey, oder mit Origenes aus ihrer Anhänglichkeit an das vom Apostel Paulus armselig genannte mosaische Gesetz erklärte, so geschah es mit Unrecht. Eben so ist das Vorgeben Tertullians, dem Augustinus, Hieronymus, Epiphanius und Hilarius nachsprechen, daß diese Partey ihren Namen von einem gewissen Ebion erhalten hätte, bloß eine Folge des den alten christlichen Lehrern eigenthümlichen Bemühens, alle wirklichen oder vermeintlichen Secten in der christlichen Kirche, wie z. E. die Nikolaiten und Doketen, auf einen namentlichen Anstifter zurückzuführen.

Als im Jahre Christi 66 die Kriegsunruhen in dem jüdischen Lande ausbrachen, so verließen die meisten darin befindlichen Christen dasselbe und der gemeine ärmere Theil von ihnen, der sich jenseits des Jordans an der Nordseite des galiläischen Sees in der Landschaft Peräa am Flusse Orontes in Syrien gesammelt und niedergelassen hatte, und nach des Kaisers Hadrians Zeit das jüdische Gesetz nicht aufgeben wollte, sondern sich von den übrigen ausgewanderten palästinensischen Judenchristen, die dieses thaten und dadurch die Freyheit erhielten, in ihr Vaterland zurückzukehren, getrennt und

abgesondert hatten, war es, welcher von diesem Zeitpunct an als eine besondere christliche Secte den Namen Nazaräer oder Ebioniten ausschließlich behielt. Doch war dieß nur der Fall unter den Christen selbst; denn die Juden fuhren fort, bis auf den heutigen Tag alle Christen überhaupt נְעָרִים zu nennen; Bey den Christen galt aber von der Mitte des zweyten Jahrhunderts an dieser Name nur als der Name einer Secte. Der zu Antiochien aufgekommene Name Christ (Act. XI. 26.) war jetzt unter den Christen allgemein üblich geworden. Über ihre Lehrmeynungen gibt ihr eben angegebener Ursprung das hellste Licht. Sie läugneten die Gottheit Christi, obgleich Christian Alb. Döderlein in einer starken Schrift das Gegentheil erweisen wollte. Sie hielten nämlich Jesum für einen bloßen, obgleich von Gott erleuchteten und geleiteten, Menschen. In einer Stelle, welche Epiphanius aus dem sogenannten Evangelium der Ebioniten beybringt, ist diese Meinung so ausgedrückt:

> „bis zum Antritt seines Lehramtes war Jesus bloß ein „gemeiner Mensch; bey seiner Taufe vereinigte sich aber „mit ihm die Schechinah שכינה d. h. von dieser Zeit „an erfüllte ihn Gottes Kraft und Wirksamkeit. Über „die Reihe der Menschen wurde aber Jesus dadurch „nicht herausgehoben; er blieb ein bloser Mensch, nur „wurde er mit Gottes Kraft erfüllt.“

Diese Lehrmeynung ist den Verhältnissen der Nazaräer und Ebioniten auch ganz angemessen. Sie waren aus dem gemeinen palästinensischen Volke, welches Jesum als den Messias erkannte, oder das Christenthum annahm, entsprossen.

Ihre Vorfahren konnten keine andern Vorstellungen mit ins Christenthum herüberbringen, als in der jüdischen Volkschristologie lagen. Schon längst hatte zwar derjenige Theil der jüdischen Gelehrten, welche die orientalische Philosophie mit ihrer Theologie überhaupt und mit ihrer Christologie insonder-

heit zu verschmelzen suchten, in dem Messias etwas höheres, als ein bloß menschliches Wesen erwartet. Allein das gemeine Volk war bey den alten Messias-Erwartungen stehen geblieben. Man hoffte in dem Messias zwar einen ausserordentlichen Menschen, aber doch weiter nichts als einen Menschen, kein höheres, von Natur übermenschliches, Wesen zu sehen. Dieß erklärt es nun vollkommen, warum die Nazaräer oder Ebioniten Jesu Christo die göttliche Würde absprachen, welche ihm doch in manchen neutestamentlichen Schriften ausdrücklich beygelegt ist. Über den Punct aber, ob Jesus von Nazareth natürlich erzeugt worden sey, oder mit einer Wirkung der Allmacht Gottes sein physisches Daseyn erhalten habe, waren sie nicht einerley Meynung. Ein Theil davon behauptete jenes, ein anderer dieses, aber auch dieß läßt sich leicht erklären. Unter den Juden und den übrigen morgenländischen Völkern war schon längst vorher der Glaube im Schwange, daß ausserordentliche Menschen unter einem besondern Einflusse der Gottheit in das physische Leben eintreten. Dieser Glaube war aber unter den Juden keineswegs allgemein, und nicht bey jedem Individuum der Nation anzutreffen. Dieß ist nun die Ursache, warum die Nazaräer und Ebioniten zum Theil eine übernatürliche, zum Theil aber eine natürliche Erzeugung Christi annahmen. Ferner legten die Nazaräer oder Ebioniten dem levitischen Gesetze eine fortdauernde verbindende Kraft bey; daher sie einen großen Haß auf den Apostel Paulus warfen, weil er die vollkommenste Freiheit der Christen von dem mosaischen Ritual- und Ceremonialgesetze gepredigt hatte. Sie, so wie alle streng judaisirenden Christen, erkannten ihn gar für keinen Apostel an, und verwarfen alle seine Briefe. Sie hatten aber auch keine Schriften eines andern Apostels, weil die Apostel überhaupt zu bald ausser aller Verbindung mit ihnen gekommen waren. Bloß das aramäische Evangelium Matthäi hatten sie, welches bald das Evangelium der Hebräer, d. h. der palästinensischen Judenchristen, bald das Evangelium der Nazaräer oder Ebioniten von den alten Schriftstellern genannt wird. Es circu-

lirte aber auch unter ihnen nach verschiedenen stark von einander abweichenden Recensionen, und weil die erst genannten Namen bald von dieser, bald von jener Recension ausschließlich gebraucht wurden, so wurde sowohl von ältern als von neuern Schriftstellern das Evangelium der Hebräer, der Nazaräer und der Ebioniten oft für drey verschiedene Schriften gehalten. Sie waren aber bloß verschiedene Recensionen oder veränderte Abschriften eines und desselben Evangeliums. Weil nun aber ein Theil diese, der andere jene Recension gebrauchte, und weil sie sich auch darin von einander absonderten, daß ein Theil eine übernatürliche, der andere eine natürliche Erzeugung Christi annahm, und weil sie ausserdem noch in einigen andern Nebenpuncten von einander abgingen, so wurden die Nazaräer und Ebioniten in der letzten Periode ihrer Existenz als zwey ganz verschiedene Parteyen betrachtet, und sie waren es auch gewissermassen geworden, ob sie es gleich anfangs nicht waren.

Der Angabe des Hegesippus (Euseb. h. ecc. IV. 22.) zu Folge, soll ihre Trennung in zwey Parteyen schon nach des Bischoff's Simon, von Jerusalem, Tode, also ungefähr im Jahr 108. erfolgt seyn, und ein gewisser Thebutis, weil er nicht Bischoff geworden war, die Veranlassung dazu gegeben haben.

Auf die eine Partey ging der Name Ebioniten, und auf die andere der Name Nazaräer über; doch dieß geschah erst später, denn Origenes spricht von ihnen überhaupt nur unter dem Namen Ebioniten, sagt zwar, daß sie sich in zwey Parteyen zertheilt hätten, ohne aber von der einen den Namen Nazaräer zu gebrauchen. Erst bey Hieronymus und Epiphanius kommt der Name Nazaräer als Name einer besondern Partey der Ebioniten vor, doch mußte er schon unter den Anhängern dieser Partey selbst früher zu diesem Gebrauch gelangt seyn.

Die Ebioniten hingen weit strenger am Judenthum,

als die Nazaräer. Sie verlangten, daß auch die Heidenchristen das jüdische Ceremonialgesetz halten sollten; die Nazaräer legten aber diese Verbindlichkeit nur den Judenchristen auf. Daß ein Theil der palästinensischen Judenchristen diesen etwas mildern Grundsatz aufstellte, darüber ist wahrscheinlich unter ihnen die Trennung erfolgt.

Auch im Dogma von Christo blieben die Ebioniten in dem allergrößten Abstande von der Lehre der katholischen Kirche. Sie hielten Jesum für einen bloßen, selbst von Joseph und der Maria natürlich erzeugten Menschen; die Nazaräer hielten ihn zwar auch für einen Menschen, aber als Messias für den Sohn Gottes, der auf eine übernatürliche Weise durch den heil. Geist erzeugt worden sey.

Vergl. Chr. Albr. Doederlein de Ebionaeis e numero hostium diuinitatis Christi eximendis. Bützow 1769. 8.

Eichhorn's Einleitung in das N. T. Thl. 1. S. 13. ff.

Priestley's Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Thl. 1. S. 6. ff.

Augusti's Übersetzung der kathol. Briefe. 1. Thl. S. 13. 25.

Bertholdt's Christol. Iudaeorum. S. 86—134.

Über die Nazaräer und Ebioniten von Gieseler, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. 4. Bd. 2. St. S. 279. ff.

§. 23.

Simon Magus, Dositheus und Menander.

In der nämlichen Zeit, als die Apostel mit der Verbreitung der christlichen Lehre beschäftigt waren, trat Simon Magus auf; und da es in ihrer Nähe geschah, und er seine Person und sein Lehrsystem dem Christenthum und dessen erhabenen Stifter gewissermassen entgegensetzen wollte, so konnte es nicht

ſtel, daß er mit den Apoſteln in Colliſion gerieth. (Act. III. 9.) Er war aus Cypern oder, nach andern Nachrichten, aus Samarien gebürtig, und ſtudierte zu Alexandrien Philoſophie. Wenn uns die alten Kirchenlehrer ſeine Lehrſätze richtig überliefert haben, ſo waren ſie aus der nämlichen Quelle geſloſſen, als die Lehrſätze der Gnoſtiker im zweyten Jahrhundert, nämlich aus der alten orientaliſchen Emanationsphiloſophie, die auch vornehmlich in Alexandrien gelehrt wurde. Er ſoll nämlich folgendes gelehrt haben:

„Es ſind zwey einander gleiche, ewige Grundweſen, ein „gutes und ein böſes. Das gute iſt Licht und wohnt „in einem Lichtraum (πληρωμα.) Es hat aus ſeinen „zwey Urkräften βυθος, Tiefe, und σιγη, Stille, „eine gewiſſe Anzahl ſelbſtſtändiger und frey wirkender „geiſtiger Kräfte d. h. Intelligenzen oder Aeonen, „(αιωνες) ſowohl männlichen als weiblichen Geſchlechts „hervorgebracht. Ein ſolcher Aeon männlichen Geſchlechts, „und zwar der höchſte unter allen, wohnte, wie Simon verſicherte, in ihm ſelbſt, und das Volk in Samarien glaubte es auch. Act. VIII. 10. Dagegen „hatte der Aeon weiblichen Geſchlechts ſeine Wohnung „in ſeiner Freundin und Geliebten Selene, oder, wie „einige alte Kirchenſchriftſteller ſie nennen, Helene, deren Sitten aber die alten Schriftſteller nicht von der „beſten Seite darſtellen. Das böſe Grundweſen, lehrte „ferner Simon, iſt die Materie, d. h. der materielle „Urſtoff der Welt, aus welchem auch viele Intelligenzen, aber von böſer Art, hervorgegangen ſind. Mit „Hülfe dieſer böſen Intelligenzen hat nun ein weiblicher Aeon, ohne Vorherwiſſen des guten Grundweſens, „die Welt erſchaffen, d. h. aus dem materiellen Grundſtoffe geformt und geſtaltet, und eine große Menge „von Seelen hervorgebracht, ſie aber mit Körpern von „der böſen Materie vereinigt. Daher kennen die Menſchen das gute Grundweſen, oder Gott, nicht; dieſer

„sucht sie aber von den Körpern wieder zu befreyen,
„um ihre Seelen in seinen seligen Lichtraum zu brin-
„gen. Alle jüdischen Gesetze, z. B. das mosaische, sind
„bloß ein Werk der Weltschöpfer, daher dürfe man sie,
„ja man müsse sie übertreten um zur Erkenntniß Gottes
„und in seinen seligen Lichtraum kommen zu können."

Wenn auch Simon einige dieser Lehrsätze nicht so bestimmt vorgetragen hat, als sie ihm die Kirchenväter zur Last legen, so bleibt doch gewiß, daß er der Emanationsphilosophie ergeben und ein Gegner des Christenthums war.

Einige Gelehrte haben zwey Simon angenommen, Simon, den Magier, und Simon, den Philosophen, deren Schicksale und Lehren von den alten Schriftstellern untereinander geworfen worden wären, woher die Verworrenheit ihrer Nachrichten gekommen sey; allein man hat zu dieser Vermuthung keinen sichern Grund.

Simon's Lehrer war Dositheus gewesen. Dieser, ein Zeitgenosse Jesu, lebte unter den Samaritanern, und war ohne Zweifel selbst von Geburt ein Samaritaner. Er war in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ein Rigorist, und führte ein äusserst strenges Leben, so daß er sich endlich in einer Höhle zu Tod gefastet hat. Er soll sich für den Messias ausgegeben haben, und von seinen Anhängern, die unter dem Namen der Dositheaner noch im dritten Jahrhundert wegen ihrer sadducäischen und samaritanischen Meynungen befehdet worden sind, auch dafür gehalten worden seyn. In der Folge aber, als sein Schüler Simon mit seinen Meinungen auftrat, zog er sich zurück, wahrscheinlich in seine Höhle. Über diese freywillige Resignation mag Simon eben so sehr erfreut gewesen seyn, als er in der Folge über das undankbare Benehmen seines Schülers Menander unzufrieden seyn mußte. Denn dieser, der Sage nach auch ein geborner Samaritaner, lehrte zwar in den meisten Stücken mit Simon einstimmig; aber er nahm sich die Freyheit, in der Reihe der Aeo-

um seinen Platz über seinem Lehrer zu nehmen, und sich für den höchsten zu halten. Er gab zugleich vor, die Bestimmung zu haben, die Wahrheit auf der Erde bekannt zu machen, und er ließ, nach der damaligen Sitte derer, welche neue religiöse Gesellschaften stiften wollten, viele auf seinen Namen taufen.

Vgl. Ioh. Heinr. Horbii disquisitio de vltima origine haereseos Simonis Magi, e philosophia veterum barbarica et graeca sciagraphice instituta. Lps. 1669. 4. wieder abgedruckt in Ioh. Voigt Bibliotheca haeresiologica. T. 1. p. 3. S. 511. ff.

Ioh. Laur. Moshemius de vno Simone Mago. Helmst. 1734. 4. Um vieles verbessert wieder abgedruckt in Moshemii dissertt. ad h. eccl. pertinentibus. V. 2, S. 55. ff.

§. 24.

Cerinthus und die Cerinthianer.

Wenn Dositheus, Simon Magus und Menander nur bloß im Gegensatze des Christenthums erscheinen, so erscheint dagegen Cerinthus in einer äusserlichen und innerlichen Verbindung mit demselben. Denn Cerinthus war nicht nur ein Christ, sondern wollte auch seine jüdischorientalischen Philosopheme durch die Lehren des Christenthums heiligen. Er war ein geborner Jude, studierte zu Alexandrien Sprachen und Philosophie und verlebte den letztern Theil seines Lebens in Kleinasien in der Nähe des Evangelisten Johannes, der auch in dem Eingange seines Evangeliums auf einige seiner Lehrsätze eine polemische Rücksicht genommen zu haben scheint. Cerinthus sammelte sich viele Anhänger, welche Cerinthianer oder auch, mit Verwechslung des ersten Buchstabens, Merinthianer genennt worden sind und sich noch im zweyten Jahrhundert erhalten haben. Über den Character seines Lehrsystems hat man drey verschiedene Meynungen:

1) Storr behauptete: seine Grundsätze wären bloß allein aus der orientalischen Philosophie geflossen;

2) Schmidt erklärte ihn bloß für einen judaisirenden Christen, und

3) Paulus ist der Meynung, die Lehrsätze Cerinth's wären aus beyden Quellen zugleich, theils aus der orientalischen Philosophie, theils aus dem Judenthum geflossen.

Diese Meynung, welche auch schon Mosheim und andere hatten, ist wohl die richtigste, wie aus folgendem Abrisse der Lehrmeynungen Cerinth's erhellt:

„Es ist ein höchster Gott, welcher in dem Lichtraume „(πληρωμα) wohnt. Dieser hat mittelst einer Emana„tion viele Intelligenzen oder Aeonen, den Aeon μονο„γενης, welcher der erste ist, den Aeon λογος, den „Aeon Φῶς, den Aeon αληθεια und noch mehrere ande„re, immer einen durch den andern aus sich hervorge„bracht, von welchen wieder die Engel ihren Ursprung „haben. Ein solcher Engel hat die Welt und die Men„schen erschaffen, und dieser Weltschöpfer, oder δημιουρ„γος, der den höchsten Gott nicht gekannt hat, ist Je„hovah, der Nationalgott der Juden. Jesus ist der „wahre Sohn Josephs und der Maria, aber bey seiner „Taufe hat sich der Aeon Christus mit ihm vereiniget, „wodurch er die Kenntniß vom höchsten Gott und das „Vermögen, Wunder zu thun, erhielt. Hierauf hat Je„sus den Menschen den unbekannten höchsten Gott ver„kündigt; aber der Nationalgott der Juden wurde dar„über erboßt und reizte seine Verehrer, die Juden auf, „daß sie Jesum verfolgten und an das Kreuz brachten. „Indessen trennte sich nun der Aeon Christus wieder von „Jesus, und es wurde nur bloß der Mensch gekreuzigt „und ins Grab gelegt, woraus er am dritten Tage wie„der auferstanden ist. Einst wird sich aber der Aeon „Christus aufs neue mit Jesus vereinigen und ein höchst

„beglücktes tausendjähriges Reich in Jerusalem er„richten."

Von unsern neutestamentlichen Schriften gebrauchte Cerinth noch keine, vielleicht bloß deßwegen, weil sie ihm nicht kannt waren. Er hatte aber doch ein mit dem Evangelium Matthäi verwandtes Evangelium, das man auch oft das Evangelium Cerinths nennt.

Vergl. Storr, über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe Johannis. S. 150. ff.

Schmidt's Abhandlung: Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für critische Exegese und Kirchengeschichte. 1. Bd. S. 181.

Paulus commentatio historiam Cerinthi Iudaeo-Christiani et Iudaeo-Gnostici illustrans. Ienae 1795. 8.

Eichhorn's Einleitung ins N. T. 1. Th. S. 107. ff.

§. 25.

Die Doketen.

Die Meynung, daß Christus nur in einer entweder permanenten oder wechselnden Scheingestalt auf der Erde gelebt und gelitten habe, ist auch eine Abweichung von dem neutestamentlichen Lehrbegriffe, hat aber schon in der jüdischen Christologie ihren Grund. Ein Theil der Juden erwartete nämlich dem Messias ein höheres himmlisches Wesen. Der Beweis liegt in Dan. VII, 13. So wie nun hier der unbekannte Dichter den Messias nur unter angenommener menschlicher Scheingestalt erscheinen läßt, so erwarteten diejenigen, bey welchen diese Vorstellungsart Eingang gefunden hatte, dieß auch nicht anders in der Wirklichkeit. Es ist daher kein Wunder, daß sich schon zur Zeit der Apostel unter den Judenchristen solche fanden, welche läugneten, daß Christus εν σαρκι, d. h. mit einem wahren menschlichen Körper auf der Erde gelebt habe. Unläugbar hat schon Joh. 1. Ep. I, 1. 2. IV, 3. und 2. Ep. 7.

gegen diesen Wahn gesprochen, und in gleicher Beziehung
wähnt er in seinem Evangelium XIX, 34. absichtlich des U
standes, daß aus der Seite des getödteten Jesus Blut u
Wasser geflossen sey, als ein deutliches Anzeigen, daß er
nen wirklichen Menschenkörper von der gewöhnlichen Subst
hatte. Es hat aber die Meynung, daß Christus während
nes Erdenlebens keinen wahren, ihm zugehörigen Menschenk
per gehabt habe, dreyerley Modificationen erfahren:

1) Christus bediente sich in verschiedenen Momenten sei
Lebens verschiedener Menschenkörper. So behauptete Ba
lides, daß Christus bey der Kreuzigung die Person
Simon von Cyrene, der das Kreuz trug, angen
men, die seinige aber dem Simon gegeben, und
der Seite stehend, mit Lachen zugesehen habe, wie
dieser statt seiner gekreuzigt worden wäre. Nach ei
andern Meynung hat Christus den Verräther Jud
substituirt, der statt seiner ans Kreuz geschlagen w
den sey.

2) Der Körper, in welchem Christus in sichtbarer Ges
auf Erden wandelte, war nur ein φαντασμα,
Scheingestalt, und seine ganze Offenbarung als Me
war demnach für die Sinne der übrigen Menschen
eine Illusion oder Täuschung.

3) Der Körper Christi war von einer feinen ätherisch
Materie; er hat ihn schon vom Himmel mit hera
bracht und ist damit bloß durch den Leib der Maria
gangen. Daher könne man auch nicht sagen: Chri
sey εκ Μαριας, sondern δια Μαριας, geboren w
den, d. h. so geboren worden, ohne sich aus dem L
der Maria zu einer gleichen Substanz mit demselben
bildet zu haben.

In dieser ersten Periode hat sich zwar diese Meynung
nicht ganz vollkommen in diese drey verschiedenen Gesta
ausgebildet, sondern erst in der folgenden. Aber doch

sie schon ihre Freunde und Vertheidiger, die sich nun in der zweyten Periode vervielfältigten und genauer verständigten. Die meisten gnostischen und manichäischen Secten, welche die Materie für böse und die Annahme eines wahren Menschenkörpers für den reinen Aeon Christus unanständig hielten, pflichteten hauptsächlich derselben nach den beyden letzten Modificationen bey. Doch auch selbst einige Lehrer der katholischen Kirche, z. E. Clemens v. Alexandrien und, wie sich vermuthen läßt, auch Origenes, nehmen an, daß Christus keinen, dem unsrigen ganz und durchaus gleichen, irdischen Körper gehabt habe. Durch den Bischoff Serapion in Antiochien im zweyten Jahrhundert, ist es Sitte geworden, die Anhänger dieser Meynung δοκηται, d. h. Leute, welche annehmen, Christus sey nur ενδοκησει, dem Scheine nach Mensch gewesen, und ihre Grundsätze den δοκητισμος zu nennen.

Man nannte sie aber auch Φαντασιαςαι oder Φαντασιαδοκηται, weil sie den Körper Jesu nur für eine Φαντασμα, für eine Scheingestalt hielten, und opinarii oder opinatii, weil sie Christo nur einen vermeintlichen Körper beylegten. Eine eigene abgesonderte Secte war aber unter diesen verschiedenen gleichsinnigen Namen niemals vorhanden; sondern der Name Doketismus ist kein Partey- sondern bloß ein Irrthumsname.

Nur allein Clemens v. Alexandrien, der unrichtiger Weise einen gewissen Cassianus für den Urheber des weit ältern Doketismus ausgegeben hat, hat die Schuld, daß man in den spätern Zeiten von einer besondern Doketensekte gesprochen hat. Männer von ganz verschiedenen Parteyen pflichteten dem Doketismus bey, und noch in dem zweyten Jahrhundert hatte er unter den Christenparteyen in Arabien seine Anhänger, wie man aus einigen Stellen des Corans sieht.

Berthold's Übersetzung des Daniel. II. Bd. S. 463. ff.

Bertholdt Christ. Iud. S. 153. ff.

Ilgen's Übersetzung d. B. Tobias Einl. S. 263.

Augusti Christologiae Coranicae lineamenta. nae 1799. 8. S. 19.

§. 26.

Die Nikolaiten.

Ein gleiches Bewandtniß, wie mit den Doketen, hat es a mit den sogenannten Nikolaiten. Sie machten ebenfalls k abgesonderte und abgeschlossene Partey, und selbst nicht ein der Name Nikolaite hat historische Realität. Zwar ge Irenäus, Clemens v. Alexandrien und Tertulli den Nikolaus von Antiochien (Act. VI. 5.) für den S ter dieser angeblichen Partey aus, aber ohne Grund. Al dings kommt der Name Νικολαιται schon in der Apoc. 6, 14 u. 15. vor; aber Johannes hat diesen Namen se gebildet. Er ist nämlich eine Übersetzung des Hebräisc בִּלְעָמִי eine Bileamite, d. h. ein solcher, welcher, was e Bileam angerathen hat, IV. Mos. XXII — XXIV. nämlich den Götzenopfermalzeiten und den bisweilen damit verbunde unzüchtigen Handlungen Theil nimmt. Die Personen, we Johannes im Auge hatte, trugen weder diesen, noch ei andern Sektennamen; sondern sie sonderten sich bloß dadu von den rechtgläubigen Christen ab, daß sie ungescheut, w sie dazu eingeladen waren, an den heidnischen Opfermalze Theil nahmen. Solche Leute waren fast überall unter Heidenchristen zu finden; auch Petrus, 2. Ep. II, 15. k über sie. Theoretische Irrthümer hegten sie nicht, sondern handelten bloß der apostolischen Vorschrift entgegen. Act. X 28. Irenäus und Clemens v. Alexandrien berichten zu daß sie sinnliche Ausschweifungen aus Grundsätzen für erla gehalten hätten, so daß sie also grobe moralische Irrthü unterhalten hätten; allein dieß ist eine ungegründete Besc digung.

Vergl. Moshemii Dissertt. ad hist. eccles. pertin tes, V. 1. S. 389. ff.

Münscher, über die Nikolaiten, in Gabler's Journal für auserlesene theologische Literatur. 5. Bd. 1. St. S. 17. ff.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Lehrart.

§. 27.

Lehrart Jesu und der Apostel.

Weder Jesus noch seine Apostel haben sich in ihrem Vortrage einer wissenschaftlichen Methode bedient, sondern sie folgten bloß einer populären Lehrart. Daher giebt auch keine einzige von den neutestamentlichen Schriften eine systematische Darstellung und Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs.

Vergl. I. G. Rosenmueller, de christianae theologiae origine. S. 22.

§. 28.

Lehrart der apostolischen Väter.

Auch die zunächst auf die Apostel folgenden Lehrer dachten noch nicht daran, die Lehrsätze des Christenthums in eine systematische Ordnung zu bringen, und mit wissenschaftlichem Geiste vorzutragen. Dieß sieht man aus den Schriften der apostolischen Väter. Sie folgten bloß der populären Methode und trugen die christliche Lehre historisch, ohne systematischen Zusammenhang, ohne Philosophie und Gelehrsamkeit vor.

Vergl. Heinrich's Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten rc. S. 57. ff.

§. 29.

Katechumenen-Unterricht.

Bloß in den Symbolis oder Glaubensbekenntnissen, nach welchen die Katechumenen unterrichtet wurden, wird ein klei-

ner unmerklicher Anfang zur Systematisirung des christlichen Lehrbegriffs gemacht. Diese Symbola waren nämlich nach der Tauffomel eingerichtet und theilten deßwegen die Christenthumslehre in drey Hauptartikel vom Glauben an Gott den Vater, an den Sohn, und an den heil. Geist.

Vergl. Ch. Walchii bibl. symb. vet. Lemgoviae 1770. 8. S. 1. ff.

Zweyte Periode.

Von dem Ursprung der katholischen Kirche, bis auf Dionysius, Bischoff zu Rom.

J. 140 — 260.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

§. 30.

Ursprung der katholischen Kirche und des katholischen Lehrbegriffs.

Die sich erhebenden Lehrstreitigkeiten machten es mit jedem Tage nöthiger, daß diejenigen Gemeinen, welche im Besitz der apostolischen Lehre zu seyn überzeugt waren, in einen näheren Verein zusammentraten. Da es also um die Erhaltung der reinen apostolischen Lehre galt, so eigneten sich im eigentlichen Sinne zu diesem Vereine nur diejenigen Gemeinen, welche von Aposteln gegründet waren, und von den übrigen hatten den Zutritt nur diejenigen, welche Töchter von solchen apostolischen Muttergemeinen, und also von ihnen abhängig wa-

ren. Wirklich sah man bey der Bildung dieses religiösen Vereins vor allem auf den Ursprung einer Gemeine von einem Apostel, weil hievon die Frage abhing, ob sich in dieser Gemeine die reine apostolische Lehre erwarten lasse. Denn das war einer der Hauptzwecke, weßwegen man in einen nähern Verein trat: man wollte der reinen apostolischen Kirche dadurch eine äusserliche Befestigung geben, daß man sich verband, sie in allen, in dem Vereine stehenden, Gemeinen übereinstimmig zu lehren. Zugleich wollte man dadurch auch Übereinstimmung in den Gebräuchen und Ceremonien, und in dem Gebrauche der h. Offenbarungsschriften erzwingen. Diese beyden letztern Zwecke wurden aber weit weniger erreicht, als der erste, nämlich die Erhaltung eines gleichen und auf gleiche Weise sich fortbildenden Lehrbegriffs. Da sich nun dieser religiöse Verein vorzugsweise die Kirche und in Rücksicht seines großen Umfangs die allgemeine Kirche, (εκκλησια καθολικη) nannte, so ist es sehr natürlich, daß es erst von diesem Zeitpunct an nicht nur einen kirchlichen Lehrbegriff überhaupt, sondern auch erst einen katholischen Lehrbegriff insonderheit giebt.

Um das Jahr Christi 140 war zu dieser Anstalt schon ein guter Grund gelegt, ohne welches auch die Montanisten und Marcioniten, die von jener Zeit an sich zu erheben anfingen, dem reinen und unverfälschten apostolischen Christenthume sehr gefährlich hätten werden können. Seine Vollendung und völlige Begründung erhielt aber dieses Werk erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch Cyprian, Bischoff zu Carthago, welcher ein Buch: De veritate ecclesiae, geschrieben hat. Vor seiner Zeit hatten aber an der allmähligen Bildung der katholischen Kirche nach und nach Polycarpus, Ignatius, Hegesippus, Justinus, Dionysius v. Corinth, Irenäus und Tertullianus, so lange er noch kein Montanist war, gearbeitet.

Polycarpus reißte deßhalb zwischen den Jahren 152 — 158 nach Rom und fing mit dem dasigen Bischoffe Anicetus darauf einschlagende Unterhandlungen an. Ein äusseres

Beförderungsmittel zur schnellen Bildung der katholischen Kirche waren die Montanisten, welche sich vom Jahre 140. an, von Phrygien ausbreiteten und das ganze apostolische Christenthum über den Haufen zu werfen drohten.

Um die nämliche Zeit erhoben sich die Marcioniten und brachten den apostolischen Lehrbegriff von einer andern Seite in Gefahr. Es war also nöthig, daß man gegen diese Irrigdenkenden gleichsam in ein Bündniß miteinander trat und sich verpflichtete, dasjenige, wovon man überzeugt war, daß es von den Aposteln gelehrt wurde, überall einstimmig zu lehren. Hiebey kamen natürlich diejenigen Gemeinen, welche von Aposteln gestiftet waren, zu großem Ansehen, und da in Rom **Petrus** und **Paulus** zugleich gelehrt hatten, und Rom die Hauptstadt und der Mittelpunkt des Kaiserreiches war, so hatte also die dogmatische Tradition dieser Gemeinde das Meiste für sich, und deßwegen liegen in der katholischen Kirche schon Keime des nachherigen Pabstthums.

Schon der Bischoff **Dionysius** v. Corinth, der am Anfang dieser Periode lebte, legte der römischen Gemeinde deßhalb einen größern Vorzug bey, weil sie von **Petrus** und **Paulus** zugleich unterrichtet worden und also gewiß im Besitze der ächten apostolischen Lehre sey.

Vgl. **Schmidt**, über die katholische Kirche, in seiner Bibliothek für critische Exegese und Kirchengesch. 2. B. S. 1. ff.

§. 31.

Dreyfacher Gang, welchen der Lehrbegriff in seiner Fortbildung genommen hat.

So wie die katholische Kirche gegründet war, so nahm die Fortbildung des Lehrbegriffs nach der Verschiedenheit der drey damals in kirchlicher Hinsicht wichtigsten Länder eine dreyfach-verschiedene Richtung an. In Syrien, in Egypten und in dem römischen Africa und in Rom, bildete sich überall

ein eigenthümlicher theologischer Geist aus, und es erhoben sich nebeneinander gleichsam drey große theologische Schulen, in deren jeder der christliche Lehrbegriff auf eine eigene characteristische Weise gepflegt und fortgebildet worden ist.

§. 32.

Die Africanisch-Römische Schule.

Im römischen Africa war in dieser Periode das Christenthum schon sehr stark verbreitet; aber das Clima dieses Landes brachte in den Religionslehren einen besondern Geist hervor. Unfähig, den tiefen Sinn zu erfassen, der in den Worten der heiligen Offenbarungsschriften liegt, klebten sie mehr an den Worten und Redensarten, und stempelten Orientalismen und Hebraismen zu christlichen Lehrsätzen. Denn sie waren sämtlich aller der Kenntnisse beraubt, um die Schriften des A. und N. T. nach ihrem eigenthümlichen Geiste zu lesen und auszulegen. Weil sie sich so fest an die Worte hielten, so mußten sie also auf Worte Werth legen, und deßwegen wurden sie die eigentlichen Urheber der dogmatischen Terminologie, welche Tertullian und Cyprian, die zwey vorzüglichsten Kirchenlehrer in Africa, in dieser Periode schon ziemlich weit gebracht haben. Weil dieses dürre ausgebrannte Land und die trockne Luft in Africa dem Gemüth eine tiefe, melancholische Stimmung giebt, so ist es gekommen, daß die Africanischen Kirchenlehrer alle Dogmen unter eine tiefere Ansicht gestellt und immer die unfreundlichere, rohere und härtere Seite ergriffen und hervorgethan haben. Aus dieser Ursache haben sie sich weniger mit Theologie und Christologie, als mit der Anthropologie beschäftigt, welche sie vornehmlich in Anspruch genommen und zu ihrer bleibenden Gestalt allmählig ausgebildet haben.

Die römische Kirche bildete ihre Lehrer, worunter sich in dieser Periode Minucius Felix und Novatianus als Schriftsteller auszeichneten, fast ganz in diesem africanischen

Geiste; daher fällt in dieser Hinsicht die römische Kirche mit der Africanischen in Eins zusammen.

§. 35.

Die Syrische oder Antiochenische Schule.

Syrien hatte dem Christenthume seine ersten auswärtigen Gemeinden und seinen Bekennern ihren bleibenden Namen gegeben, und es ist auch dieses Land lange Zeit ein Hauptsitz des Christenthums geblieben, und die Religionslehrer desselben haben sich durch ihre eigenthümliche exegetische und dogmatische Methode ausgezeichnet.

Anfangs war zwar auch hier die von den Juden herstammende allegorische Auslegungsart beliebt, aber sie hielt doch ihre Schranken, wie die Schriften des Theophilus v. Antiochien beweisen.

Von einem andern syrischen Schriftsteller dieser Periode, von dem Bischoff Serapion, wissen wir in dieser Hinsicht weniger. Gegen das Ende dieser Periode hin wurde aber in Syrien durch die in Antiochien angelegten theologischen Schulen oder Seminarien die allegorische Interpretationsmethode ganz verdrängt, und die grammatische eingeführt. Dieß hatte einen vielseitigen Einfluß auf die dogmatischen Ansichten der antiochenischen Kirchenlehrer. Sie dachten und urtheilten über theologische Gegenstände weit freyer, als die Lehrer in andern Ländern. Besonders hatten sie freyere Vorstellungen über den Ursprung einiger biblischen Bücher und über die Theopnevstie, wozu aber unfehlbar auch das viel beygetragen hat, daß man sich in Antiochien viel mit der Wortcritik des neuen und des griechischen alten Testaments beschäftigte. Weil nun also die antiochenischen Lehrer sich bey der Auslegung der Bibel an den grammatischen Sinn hielten, so wandten sie einen besondern Fleiß darauf, die Begriffe der christlichen Theologie genau abzumessen und fest zu bestimmen, und dieß konnte nicht geschehen, ohne daß sie auch, gleich den africanisch-römischen Kirchenleh-

rern zur Einführung einer genauen dogmatischen Terminologie viel beytrugen, obgleich weniger als jene, und auch meist in andern Lehrgegenständen. Aus dem Bemühen, die Begriffe genau und fein zu bestimmen, wurde auch durch sie der erste Anfang zu den dogmatischen Subtilitäten gemacht.

Vgl. Münter über die antiochenische Schule in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. 1. Bd. 1. St. S. 11. ff.

§. 34.

Die Ägyptische oder Alexandrinische Schule.

Am eigenthümlichsten zeichnet sich der theologische Geist aus, welcher in Ägypten, besonders in der Stadt Alexandrien, herrschend wurde. Das hatte mehr als eine Ursache. In Alexandrien galt keine andere Auslegungsart als die allegorische, welche es möglich machte, in die biblischen Schriften alles hineinzutragen, was man nur wollte. Besonders diente sie sehr dazu, in allen Lehrsätzen etwas Tieferes, etwas Geheimeres zu suchen, und darin liegt auch der Unterscheidungscharacter der ägyptischen und alexandrinischen Theologie.

Sie stellte alles, besonders die Lehren von Gott, Christus und der Welt, unter einen weit höhern Gesichtspunct, während sie von den antiochenischen und römisch-africanischen Kirchenlehrern weit tiefer gefaßt wurden.

Das konnte auch gar nicht anders seyn, da man in Ägypten weit mehr als anderswo das Christenthum philosophisch behandelte, d. h. zum Gegenstand des speculirenden Geistes machte, und zur Führerin dabey die neuplatonische Philosophie wählte.

Dabey wurde aber doch in Ägypten eine gewisse theologische Duldsamkeit gegen andere Meynungen einheimisch, welches übrigens bloß eine nothwendige Folge von dem Bestreben war, über die christliche Glaubenslehre zu philosophiren.

Hierin hat Pantänus den Ton angegeben, Clemens v. Alexandrien folgte seinen Fußstapfen und Origenes vollendete die Sache.

§. 35.

Antiethnicismus.

Ob nun gleich Localursachen vorhanden waren, welche bewirkten, daß in verschiedenen Ländern die Fortbildung des christlichen Lehrbegriffs eine verschiedene Richtung nahm, so behielt man doch in der Hauptsache überall das nämliche Ziel vor Augen. Es waren auch besondere Antriebe vorhanden, das Christenthum unter eine allgemeine Totalansicht zu stellen, oder demselben einen universalen Character einzuprägen, welcher niemals verlöscht worden ist. Diese Antriebe gingen aus den äußerlichen Verhältnissen des Christenthums und aus dem Geiste und dem Bestreben der Zeit hervor. Das Heidenthum wollte das Christenthum nicht aufkommen lassen, und diejenigen, welche für die Erhaltung des ersteren besorgt waren, schmiedeten gegen das letztere allerley, unter andern auch geistige, Waffen.

Die Christen wurden des Atheismus beschuldigt, weil sie die große Menge aller von den Heiden verehrten National- und Localgottheiten nicht anerkannten. Dieß irrige Urtheil hätte zwar den Christen ganz gleichgültig seyn können, wenn es keinen Einfluß auf die von den römischen Staatsbehörden gegen sie getroffenen Verfügungen gehabt hätte. Aber es hat ihn wirklich gehabt, und da noch andere falsche Beschuldigungen gegen das Christenthum, in Ansehung seiner staats- und sittenverderblichen Tendenz verbreitet wurden, so hatten die christlichen Theologen Veranlassung genug, den Glauben ihrer Partey zu vertheidigen. Dieß thaten hauptsächlich die sogenannten Apologeten, welche Apologien oder Vertheidigungsschriften des Christenthums gegen das Heidenthum und gegen die von den Heiden dem Christenthume gemachten Vorwürfe geschrieben haben.

Mehrere dieser Apologien, namentlich die von Quadratus und Aristides, sind verloren gegangen; aber noch besitzen wir die von Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und Minucius Felix.

Leicht war es zwar, den Vorwurf des Atheismus abzuweisen, aber es konnte doch nicht geschehen, ohne die Lehre des Christenthums von Gott, von der Einheit seines Wesens und von seinen Eigenschaften und Wirkungen besonders herauszuheben, näher zu entwickeln und genauer auseinander zu setzen; und diese nähere Entwicklung und genauere Auseinandersetzung konnte wieder ihren Zweck nicht erreichen, wenn nicht die christliche Lehre von Gott der heidnischen Götterlehre entgegengestellt wurde. Es war also nothwendig, den Polytheismus zu bestreiten und die Lehre von einem Einzigen Gott, als das Fundament aller wahren Religion, aufzustellen.

Die Folge davon war sehr heilsam; denn der Monotheismus wurde so ins Licht gestellt, daß er auf ewige Zeiten als das erste Princip des Christenthums gelten muß; und ohne dieses von den Zeitumständen nothwendig gemachte Entgegenstreben gegen den Polytheismus hätten die Christen leicht in den Tritheismus verfallen können, in welchen wirklich einzelne Secten und Personen verfallen sind und auf welche man auch aus Mißverstand der neutestamentlichen Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist leicht verfallen konnte.

§. 36.

Antignosticismus.

Mit dem Anfange dieser Periode fingen die Gnostiker an sich auszubreiten und zu vermehren. Diese Leute legten die alte orientalische Emanationsphilosophie zu Grunde, um das Christenthum darnach zu gestalten, wobey sie so weit gingen, daß das Wesen des Christenthums ganz verloren ging. Durch sie wurde also die Lehre von der göttlichen Würde Jesu Christi beeinträchtigt, das Dogma von seiner wahren oder wirklichen

Menschheit gefährdet, der Artikel von der Schöpfung der Welt durch Gott vernichtet, und die Ewigkeit der Materie oder des sinnlichen Weltstoffs behauptet. Sie nöthigten also die Bekenner des christlichen Lehrbegriffs die Dogmen von der göttlichen Würde Jesu und von seiner wahren Menschheit, ferner das Dogma von der Weltschöpfung, welches ohne Zweifel diese antignostische Richtung des sich fortbildenden katholischen Lehrbegriffs vielleicht niemals oder doch wenigstens nicht in so frühen Zeiten einen Platz in der christlichen Theologie erhalten haben würde, und endlich das Dogma von der Endlichkeit der Welt fester ins Auge zu fassen und umständlicher auszuführen. Fast alle diese Puncte hat auch Irenäus in seinem historisch-dogmatischen Werke: Aduersus Gnosticos, berücksichtigt und genauer erwogen.

§. 37.

Der Platonismus der Kirchenväter.

Weil der erstgenannte Irenäus einsah, daß aller Nachtheil, welchen der Gnosticismus dem reinen Christenthume zu bringen drohte, von der Philosophie ausging, so wollte er mit Tertullian bey dem Vortrag der christlichen Religionslehre von der Philosophie nicht den geringsten Gebrauch gemacht wissen. Indessen dieser Meynung waren zur damaligen und in der nachfolgenden Zeit unter den christlichen Theologen nur äusserst wenige; im Gegentheil beeiferten sich die meisten gelehrten dogmatischen Schriftsteller zur Erklärung und Vertheidigung des theoretischen Christenthums die damalige Zeitphilosophie zu Hülfe zu nehmen. Die nähere Aufforderung hiezu lag für sie in dem Umstande, daß schon hin und wieder heidnische Gelehrte das Christenthum mit den Waffen der Philosophie befehdeten. Damals herrschte eine Abart der alten Platonischen Philosophie, die, hauptsächlich in Ägypten, mit orientalischen Philosophemen vermischt wurde, und gemeiniglich die neuplatonische Philosophie genannt wird.

Justinus M., Athenagoras, Theophilus v. Antiochien,

Clemens von Alexandrien und Origenes waren mit dieser Philosophie bekannt und konnten es nicht verhindern, daß hin und wieder ihre dogmatischen Ansichten nach ihr gemodelt wurden. Ja einige von ihnen haben von dieser Philosophie einen ganz absichtlichen Gebrauch gemacht, um die christliche Lehre über einen philosophischen Leisten zu schlagen. Hauptsächlich that dieß Clemens v. Alexandrien, der durch Hülfe dieser Philosophie eine höhere Theorie des Glaubens aufstellen und die höhere philosophische Ansicht des Christenthums, welche er die Gnosis nannte, von der gemeinen und populären Ansicht derselben unterscheiden wollte. Sein Schüler Origenes folgte ihm hierin. Das Bemühen der Kirchenväter, durch Hülfe der herrschenden neuplatonischen Philosophie dem Christenthum einen philosophischen Anstrich zu geben, ist es, was man den Platonismus der Kirchenväter nennt. Man hat ihm sonst sehr viel Böses, nämlich die Verfälschung der christlichen Glaubenslehre, aufgebürdet. Souverain hat diese Anklage in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre am lautesten erhoben, und späterhin hat ihm unter den Deutschen Mosheim im Ganzen beygestimmt. Als der weitläuftigste, aber nicht immer glücklichste, Vertheidiger der Kirchenväter hat sich der Jesuit Franz Baltus gezeigt. Die Sache läßt sich indessen nicht leugnen, nur darf man weder an eine totale, noch an eine absichtliche und geflissentliche Corruption der christlichen Lehre durch den Neuplatonismus denken.

Neuerlich hat zwar Keil einen völligen und allgemeinen Widerspruch erhoben und zu beweisen gesucht, daß das, was angeblicher Weise die Kirchenväter in den kirchlichen Lehrbegriff aus der neuplatonischen Philosophie herübergetragen haben, lediglich alles aus der jüdischen Theologie genommen sey. Allein, ob es gleich richtig ist, daß manches jüdischen Ursprungs ist, was man als neuplatonisch angesprochen hat, so ist es doch unmöglich, allen Einfluß der neuplatonischen Philosophie auf den kirchlichen Lehrbegriff dieser und der folgenden Periode abzuleugnen. Bey einigen Gegenständen mögen sich auch beyde Quellen zugleich eröffnet haben.

Gänzlich kann es also nicht in Abrede gestellt werden, daß die neuplatonische Philosophie auf die Bildung des christlichen Lehrbegriffs einen Einfluß hatte; aber übertrieben wird die Sache, wenn man behauptet, der Neuplatonismus habe die ganze christliche Glaubenslehre absorbirt und sich an ihre Stelle gesetzt. Nur so viel läßt sich den Kirchenlehrern dieser und der folgenden Periode zur Last legen, daß sie die Übereinstimmung der christlichen Lehre mit dem Neuplatonismus für größer hielten, als sie wirklich ist, daß sie die Terminologie der christlichen Glaubenslehre mit neuplatonischen Formeln bereicherten, und oft nicht weit davon entfernt waren, die platonische Lehre ganz mit der christlichen Lehre zu indentificiren, weil sie von der historischen Voraussetzung ausgingen, die griechischen Philosophen, namentlich Plato, hätten ihre Wissenschaften theils von den alten Hebräern durch Mittheilung überkommen, theils hätten sie dieselbe auch unmittelbar aus Offenbarungen von dem göttlichen Logos geschöpft. Die platonische Philosophie mit der christlichen Offenbarungslehre combiniren, hieß ihnen also nicht mehr, als zwey aus einer Urquelle entsprungene Bäche wieder in Eins zusammen zu leiten.

Vgl. C. F. Staeudlin, Progr. philosophiae Platonicae cum doctrina religionis judaicae et christianae cognatione. Goetting. 1819. 4. (s. Göttinger gel. Anz. St. 95. Jahrg. 1819.)

Tiedemann's Geist der spekulativen Philosophie. 3. Thl. S. 164.

Buhle's Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Thl. S. 174.

Tennemann's Geschichte der Philosophie. 7. Bd. S. 12.

Roesler, de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tubing. 1782. 4. Deutsch übersetzt beym VI. Bd. seiner Bibliothek der Kirchenväter.

Fr. Baltus, Defense des S. Pères, accusés de Platonisme. à Paris. 1711. 4.

Schröckh's christliche Kirchengeschichte. 3. Thl. S. 289.

Flügge's Geschichte der theologischen Wissenschaften. 1. Th. S. 443. ff.

Souverain's Platonismus der Kirchenväter, aus dem Französischen übersetzt von Löffler. 2. Auflage. Züllichau 1792. 8.

Moshemius de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, in seinen Dissertt. ad hist. eccles. pertinentibus. V. I. S. 90.

Keil, de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias Theologiae liberandis. 18. Comm. ab anno 1793 — 1807. Lipsiae 4.

Apologetae ecclesiae christianae Antetheodosiani, Platonis eiusq. philosophiae arbitri. Auctore H. N. Clausen. Hauniae 1817. 8.

De fidei gnoseosque ideae, qua ad se inuicem atque ad philosophiam referatur, ratione, secundum mentem Clementis Alexandrini. Heidelb. 1811.

§. 38.

Erweiterungen des Lehrbegriffs im Einzelnen.

Das Dogma von der Kirche.

Die Entstehung der katholischen Kirche mußte zur nächsten Folge diese haben, daß man die Lehre von der Kirche selbst unter die christlichen Dogmen aufnahm und dieselbe fest bestimmte. Im N. T. ist zwar auch schon von der Gemeinde oder Kirche im collectiven Sinne die Rede und darunter die Allheit oder Gesammtheit der Bekenner Jesu verstanden; aber sie ist bloß als ein moralischer Verein und nicht zugleich schon als ein äusserliches Institut dargestellt, zu einem solchen wurde sie nun aber durch die Bildung der katholischen Kirche erhoben. Schon Irenäus erklärt die Kirche für den Verein, in wel-

chem allein die ächte Christenthumslehre zu finden sey. Jeder, der ausser dieser Verbindung lebe und andere Lehren vortrage, als welche in ihr gelehrt würden, sey kein wahrer Christ, und könne den Strafgerichten Gottes nimmermehr entgehen. Das nämliche behauptete auch Tertullian und erklärt alles das, was der Lehre der christlichen Kirche widerspreche, für Unwahrheit. Er ist auch der erste, welcher die Kirche die Mutter aller wahren Glaubigen nennt; diese Behauptung mußte natürlich dazu führen, der katholischen Kirche das Prädicat der Einheit beyzulegen, welches schon Clemens v. Alexandrien thut, der sehr viel von der Einen wahren Kirche spricht. Am meisten hat aber Cyprian diesen Punct in seiner schon angeführten Schrift De vnitate ecclesiae herausgehoben. Wer, sagt er, die Kirche nicht zur Mutter hat, der kann auch Gott nicht zum Vater haben. Aus dieser Ursache, weil man von der Mitgliedschaft der Einen katholischen Kirche den Besitz der seligmachenden Wahrheit abhängig machte, wurde nun auch schon, vom Ende des zweyten Jahrhunderts an, in alle öffentliche Symbola der Satz aufgenommen, daß man an eine Einzige katholische Kirche glaube.

Das Recht der Mitgliedschaft ging durch die Excommunication verloren, welche schon der Apostel Paulus in Ausübung brachte, (1. Cor. V. 3—5.) ob und wie man aber dasselbe wieder erlangen könne, über diese Frage entstand, von J. 250. an, eine Meynungsverschiedenheit und eine grosse Spaltung in der römischen Gemeinde, die sich in der Folge auch nach Africa, Gallien, Spanien, Ägypten und Constantinopel verbreitete. Novatianus, Presbyter zu Rom, hernach Bischoff über einen Theil der römischen Christen, wollte haben, daß man die unter den Verfolgungen Abgefallenen niemals mehr in die Gemeinde der Kirche aufnehmen, sie zwar zur kirchlichen Busse zulassen, aber ihnen niemals die Begnadigung der Gemeinde ertheilen, sondern es Gott überlassen solle, ob er ihnen ihre schwere Sünden vergeben wolle. Seine Anhänger, die Novatianer, welche sich καθαροι, die reinen

hristen, vermuthlich nach Ephes. V. 27. nannten, gingen noch
eiter; sie schlossen auch diejenigen, welche grobe Verbrechen,
E. Raub, Ehebruch, Mord begangen hatten, auf immer
n der Gemeinschaft der Kirche aus.

Weil die sogenannten katholischen Christen diesen strengen
undsätzen nicht beypflichteten, so hatte schon Novatianus
ie Gemeinschaft mit ihnen aufgegeben, und er und seine An-
nger behaupteten, die katholische Kirche habe den Character
r wahren Kirche verloren. Daher tauften sie jeden katholi-
en Christen, der zu ihrer Partey übertrat, aufs neue. Auf
r Provinzialkirchenversammlung zu Rom im J. 251. und zu
rthago im J. 252. wurden aber Novatianus und seine
undsätze verdammt; doch erhielten sich seine Anhänger
ch bis tief in das vierte Jahrhundert.

§. 39.

Das Dogma von der Tradition.

Dadurch, daß man die katholische Kirche zum einzigen De-
ot der ächten Cristenthumslehre machte, mußte nunmehr der
ündlichen Lehrüberlieferung ein gesetzliches Ansehen einge-
iumt werden. Da sich aber die katholische Kirche auf dem
runde der von den Aposteln gestifteten Gemeinden erhoben
atte, so war es natürlich, daß man nur in solchen Gemein-
en diese Lehrtradition suchte, und daß man ihre Richtigkeit
nd Lauterkeit auf die von der Apostel-Zeit an ununterbroche-
e Succession der Bischöffe stützte. Schon Irenäus behaup-
t: daß man nirgends als in der katholischen Kirche die
hre Lehre, welche darin durch die ununterbrochene Folge
er Bischöffe fortgepflanzt worden sey, finden könne, und daß
an bey Uneinigkeiten und Streitigkeiten die Entscheidung in
lchen Gemeinden suchen müßte, in welchen sich ehemals die
postel aufgehalten haben. Das Festhalten an einer Einzigen
tholischen Kirche machte diese Erhebung und Verherrlichung

der Lehrtradition nothwendig, und deßwegen sprechen denn al-
le Schriftsteller dieser Periode zu ihrem Lobe.

Christus, sagt Tertullian, trug seine Lehre vor und
übergab sie, bey seinem Weggange, seinen Aposteln, um sie
allen Völkern zu verkündigen. Die Apostel haben dann Ge-
meinden gestiftet und ihnen diese Lehre mitgetheilt, von wel-
hernach auch andere, nicht von den Aposteln persönlich gestif-
Gemeinden den Saamen der wahren Lehre empfangen ha-
und noch jetzt empfangen, wodurch sie wahre und ächte G-
meinden werden. Dadurch schien nun das Ansehen der Sch-
ten der Evangelisten und Apostel sehr gefährdet zu werd-
allein demungeachtet wurden sie als die erste Erkenntnißq-
des Christenthums angesehen; aber nun ordnete man ihnen
zweyte Quelle die Lehrtradition in den apostolischen Gemei-
den bey und stellte den Grundsatz auf: daß die Lehrtradi-
die Norm und Regel sey, nach welcher die heil. Schriften au-
gelegt werden müßten. Denn nichts anders behaupteten Ire-
näus und Tertullianus, wenn sie sagen, daß nur allei-
in der katholischen Kirche die ächten Schriften der Apostel und
ihre richtige Erklärung zu finden sey, und daß sich Niemand
unterfangen solle, weiter zu sehen, als die Kirche.

§. 40.

Das Dogma von den Engeln und Dämonen.

In der Engellehre baute man auf den in der vorigen Pe-
riode (§. 16.) gelegten Grund weiter fort, d. h. m-
trug noch mehr von der jüdischen Angelologie herüber. Ma-
lehrte nämlich nun allgemein, daß Gott zwar der Sch-
pfer und Erhalter der Welt sey, daß er aber die Auf-
über dieselbe den Engeln anvertraut und die Welt unter
vertheilt habe. Dieser Glaube findet sich in Justinus, Ath-
nagoras, Clemens von Alexandrien und Origen-
Schriften. Da man nun eine unaussprechlich große An-
von Engeln, nach ihrer größern und geringern Würde,
ver-

schiedene Classen abgetheilt, statuirte, so kann man sich fast kein Geschäft und Thun nahmhaft machen, über welches man nicht einen besondern Engel gesetzt hätte. Daher behielt man denn auch den ältern Glauben bey, daß ein jeder Mensch seinen eigenen Schutzengel habe. Deßwegen unterhielt man nun gegen die Engel eine große Achtung, und sprach von ihnen mit vieler Ehrerbietung; ja einige müssen schon so weit gegangen seyn, die Engel anzurufen, weil Origenes so stark dagegen eifert, und Irenäus und Athenagoras ausdrücklich erklären, daß nach dem reinen Glauben der katholischen Kirche die Engel nicht angerufen werden. In die Lehre von den bösen Engeln brachte man zwar in der Hauptsache nichts Neues; aber man stellte nun sehr häufige Untersuchungen über die Ursachen des Falls des obersten bösen Geistes, des Teufels, an, und unterschied die Sünde des Teufels, worauf seine Ausstossung aus dem Himmel erfolgte, der Zeit nach von der Sünde und Verstossung der übrigen bösen Engel. Den Fall des Satans setzten sie vor den Fall des ersten Menschenpaares; die übrigen bösen Engel, glaubte man aber, wären erst eine geraume Zeit nachher gefallen und von Gott verstossen worden, nach der Erzählung Gen. VI. 2. Ausserdem führte die Polemik gegen das Heidenthum in die christliche Dämonologie die Bestimmung ein, daß es die Dämonen oder bösen Geister seyen, welche sich von den Heiden als Götter verehren ließen und dieselben durch Orakel und Wunderwerke verblendeten.

Diese Meynung, welcher Justinus, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Irenäus und Tertullian zugethan waren, findet sich zwar schon in den Briefen Pauli, (1. Cor. X, 20.) aber hieraus nahmen sie diese Kirchenlehrer nicht, sondern aus eben der Quelle, aus welcher sie Paulus geschöpft hatte, nämlich aus der jüdischen Theologie.

Vergl. Bertholdt, Christologia Iudaeorum. S. 182. ff.

Baab's Abhandlungen zur Dogmengeschichte. S. 101 — 136.

§. 41.

Das Dogma vom heil. Abendmal.

Im ersten Jahrhunderte hatte man das Abendmal bloß als ein Erinnerungsmal an den Tod Jesu gefeyert, wie schon aus der Verbindung desselben mit den sogenannten Liebesmalen, und aus der fast täglichen Wiederholung desselben erhellt. Nachmehr legte man aber in diesen Ritus schon eine höhere Bedeutung hinein, und Justinus und Irenäus nennen das Abendmal schon ein Opfer. Dazu gaben die Zeitumstände Anlaß, indem man den Klagen vieler vormaligen Juden und Heiden über den gänzlichen Mangel an Opfern im Christenthume etwas entgegensetzen mußte. Aber man dachte sich unter dem Abendmale bloß ein Dankopfer und gab ihm deßhalb den Namen ευχαριςια. Dieser höhere Standpunct, aus welchem man die Sache ansahe, machte es aber nothwendig, daß man in dem consecrirten Brod und Wein mehr als bloßes Brod und bloßen Wein erkannte. Man hielt sich streng an die Worte Jesu: das ist mein Leib und mein Blut, und lehrte deßwegen, daß nach der Consecration nicht mehr eine bloße gemeine irdische Speise und nicht ein bloßer gemeiner irdischer Trank vorhanden sey und genossen werde, sondern daß man den Leib und das Blut Christi genieße.

Justinus und Irenäus erklären sich hierüber so: nach der Consecration vereinigt sich das Göttliche, oder der λογος in Christo mit dem Brod und Wein, so wie sich derselbe einst mit dem Körper Jesu vereinigt hat. Wie nun durch jene Vereinigung der von der Maria angenommene Leib zu dem Leib des göttlichen λογος geworden ist, ohne deßwegen von seiner irdischen Substanz etwas verloren zu haben, eben so wird auch durch die Consecration Brod und Wein zu dem Leib und Blut Christi, ohne aber von ihrer irdischen Substantialität etwas zu verlieren, so daß sie als Brod und Wein genossen und vermittelst der Verdauung in den Körper verbreitet werden. Weil sie aber durch die Vereinigung des Göttlichen in Christo mehr

ls eine gemeine irdische Speise und als ein gemeiner irdischer rank geworden sind, so haben sie auch mehr als eine gemeine dische Kraft, nämlich die Kraft, den Körper zur Auferstehung und Unsterblichkeit fähig zu machen. Diesen Vorstellungsarten huldigten nun zwar keineswegs alle Mitglieder der katholischen Kirche; aber daß sie doch die gewöhnlicheren waren, läßt sich daraus abnehmen, weil sie in der Folge die herrschenden geworden und immer höher gestellt worden sind; denn schon Cyprianus nennt das Abendmal in einem höhern Sinne ein Opfer; er denkt sich nämlich darunter eine Nachahmung, ein stellvertretendes Erinnerungszeichen desjenigen Opfers, welches Christus selbst durch seine Hingabe in den Tod dargebracht hat.

§. 42.

Fortgang und Beschränkung des Chiliasmus.

Der Chiliasmus ging in dieser Periode seinen Gang fort, und wurde fast noch sinnlicher ausgebildet. Papias, Bischoff zu Hierapolis, verbreitete ihn hauptsächlich in einer weitläuftigen, aber gegenwärtig nicht mehr vorhandenen, Schrift, und deßwegen wurde er auch von manchen alten Schriftstellern selbst für den Urheber oder Erfinder dieser Lehre ausgegeben, welches aber falsch ist. Aus dem Justinus ersieht man, daß man in allem Ernste geglaubt habe, daß nach der Wiederkunft Christi Jerusalem wieder aufgebaut und daß sich daselbst die ganze Christenheit versammeln werde, um mit Christo, nebst den Patriarchen und Propheten und den wieder auferstandenen Christen, tausend Jahre die größte irdische Glückseligkeit zu geniessen. Auch Irenäus war dieser chiliastischen Hoffnung ergeben. Besonders eifrige Anhänger des Chiliasmus waren aber die Montanisten, und deßwegen vertheidigte ihn auch Tertullian, der sich zu ihrer Partey schlug, aus allen Kräften. Indessen fand der Chiliasmus gegenwärtig doch auch schon nicht wenige Gegner; alle gnostische Parteyen waren ihm entgegen, und aus dem Justinus erhellet, daß es

5 *

auch in der katholischen Kirche viele gab, welche ihn für einen irrigen Wahn hielten. Besonders waren ihm die meisten alexandrinischen Lehrer abhold, weil sie, nach ihrem Princip, das ganze Christenthum zu vergeistigen, an sinnlichen Erwartungen keinen Geschmack finden konnten. Andere, welche ihm abgeneigt waren, thaten es wohl aus Haß gegen seine eifrigsten Vertheidiger, die Montanisten. In diese Classe gehört wohl der Presbyter Cajus zu Rom, der sich ein besonderes Geschäft daraus machte, den Chiliasmus zu bestreiten, und deßwegen die Apocalypse für eine unächte Schrift des Johannes erklärte, weil die Chiliasten ihre Meynung vorzüglich auf dieses Buch stützten. Fast einen noch grösseren Eifer bewies Origenes, um dem Chiliasmus entgegen zu arbeiten. Er erklärte die Idee von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden, in welchem das höchste sinnliche Vergnügen herrschen sollte, für etwas höchst Anstössiges, und schadete den Chiliasten dadurch sehr, daß er die Apocalypse und alle übrigen biblischen Stellen, welche auf den Chiliasmus gedeutet werden konnten, allegorisch oder bildlich erklärte. Indessen er erhielt Gegner; ein ägyptischer Bischoff, Nepos, schrieb ein Buch unter dem Titel: ελεγχος Αλληγοριστων; Widerlegung der Allegoristen. Dieses Buch ist zwar nicht mehr vorhanden; allein aller Vermuthung nach enthielt es den Beweiß, daß die allegorische Interpretationsmethode falsch sey, und daß die Äusserungen der Apocalypse und anderer biblischen Bücher über ein irdisches Reich Christi wörtlich verstanden werden müßten. Dieses Buch that in Ägypten große Wirkung; um sie aber zu hemmen, wandte Dionysius, Bischoff zu Alexandrien, ein Schüler des Origenes, alle Mühe an. Nachdem er in einer Unterredung mit den Anhängern des Nepos, das Oberhaupt derselben, den Korakion, auf seine Seite gebracht und und die meisten seiner Partey bewogen hatte, ihre Meynung aufzugeben, schrieb er ein Werk in 2 Büchern: „Von den Verheissungen,“ welches zwar ebenfalls verloren gegangen ist, von dem man aber doch weiß, daß darin der Chiliasmus bestritten war. So stand es mit den Chiliasten am Ende

dieser Periode; sie waren zwar immer noch in großer Anzahl vorhanden, aber doch scheinen sie schon nur den kleinern Theil der katholischen Christen ausgemacht zu haben.

§. 43.

Erste schwankende Versuche zur Bildung des Dogma von Christo.

Wozu man in der vorhergehenden Periode noch keine Veranlassung hatte, nämlich zu einer genauen Bestimmung der Lehre von Christo oder dem Sohne Gottes, das machten nun die Streitigkeiten mit den Gnostikern und mit Noetus, Sabellius und Beryllus von Bostea nothwendig. Die Gnostiker, welche größtentheils dem Doketismus ergeben waren, gaben Veranlassung, die Beweise für die wahre Menschheit Jesu festzustellen.

Weit schwerer war es aber, der Lehre von dem Göttlichen in Christo eine feste Bestimmung zu geben, daher man auch in dieser Periode noch keine allgemeine Glaubensübereinstimmung in diesem Puncte erreicht hat. Die Gnostiker mit ihrem Äonensysteme bewegten die Lehrer der katholischen Kirche, die Johannëische Lehrweise der Paulinischen vorzuziehen, und daher das Dogma von dem Göttlichen in Christo auf das orientalische Philosophem von dem λογος oder Worte Gottes zu bauen. Die Hauptfrage, die hier zu beantworten war, war diese: in welchem Verhältnisse steht der λογος, der in Christo war, zu Gott? Justinus Martyr, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Tertullian und andere, durch die neuplatonische Philosophie mit der Emanationstheorie bekannt, nahmen diese zu Hülfe, um das Problem auf eine glückliche Art zu lösen. Sie lehrten also:

„Ursprünglich war der λογος in Gott, nämlich Gottes
„Denkkraft, und, da ausser Gott noch nichts vorhanden war,
„so war also der λογος nichts anders als die Idee oder
„Vorstellung, welche Gott von sich selbst hatte. In so
„fern war er also mit Gott Eins; dann ging er aber

„vermittelst der Emanation aus Gott hervor und wurde
„der Urheber der Welt. Damit erhielt er auch erst ein
„persönliches Daseyn, d. h. von dem Augenblicke seiner
„Emanation an, existirte er als ein, der Zahl nach von
„Gott verschiedenes, Vernunftwesen, ohne aber von Gott
„abgerissen worden zu seyn.

Dieses Hervorgehen des λογος aus Gott nannte man auch ein „Hervorgebracht oder Geschaffenwerden;“ daher man gar kein Bedenken trug, den Sohn Gottes ein Geschöpf zu nennen, weil man ihm ohnedieß nach seiner persönlichen Existenz einen Anfang zuschrieb. Man nannte dieses Emaniren oder Hervorgehen aus Gott aber auch ein „Gezeugtwerden,“ und nach dieser Ausdrucksweise hieß denn der λογος aus Gott gezeugt, womit man aber eben das sagen wollte. Dieses Hervorgehen des λογος aus Gott betrachtete man aber nicht als einen nothwendigen Act der Natur Gottes, sondern für eine bloße Folge des Willens Gottes; daher man auch dem zu eigenem persönlichen Daseyn gekommenen λογος nicht ein gleiches Wesen mit Gott beylegen konnte, sondern denselben, ob man ihn gleich für Gott erkannte und göttlicher Anbetung würdig erklärte, für geringer als Gott den Vater hielt. Deßwegen konnte man ihn, als persönliches Wesen betrachtet, auch nicht für gleich ewig mit Gott halten, weil man eine Zeit annahm, wo er noch nicht zur Persönlichkeit gelangt war.

§. 44.

Bestimmte Richtung, welches dieses Dogma in seiner Fortbildung durch den Dionysius von Rom erhalten hat.

Diese Vorstellungsart, daß der Sohn Gottes nicht gleich ewig mit dem Vater sey, wurde aber jetzt schon bestritten, und die entgegengesetzte Vorstellungsart vertheidigt. Dieß that Origenes, welcher die neuplatonische Lehre vom νȣς oder λογος herübertrug. Diesen dachten sich die Neuplatoniker, als

sie ihn gleich von Gott gezeugt werden ließen, als gleich ewig mit Gott, welches sie nach ihren Principien auch thun konnten, da sie zwischen Ursache und Wirkung keine Succession annahmen.

So lehrte denn nun auch Origenes:

„der λογος ist von Gott erzeugt, aber ohne allen Anfang, und deßwegen hat er also als Person schon von Ewigkeit her existirt.“

Die entgegengesetzte Meynung machte zwar damals noch den herrschenden Glauben aus, und diese Theorie des Origenes fand selbst nicht bey allen seinen Schülern Beyfall, wie das Beyspiel des Dionysius von Alexandrien beweißt. Dieser kämpfte gegen die sabellianische Vorstellungsart, daß der λογος keine Persönlichkeit habe, sondern eine bloße göttliche Kraft sey, und mit dem Vater Eine Substanz ausmache.

Dionysius von Alexandrien behauptete von dem allem das Gegentheil; er sagte:

„der λογος ist eine andere Substanz und einer andern Natur, als der Vater; denn er ist ein Geschöpf des Vaters, und er war nicht eher vorhanden, als er vom Vater erschaffen wurde.“

In diese Lehrstreitigkeit wurde nun auch im J. 260. der römische Bischoff Dionysius verflochten. Dieser glaubte, Dionysius von Alexandrien wäre in seinen Behauptungen zu weit gegangen, und erklärte, daß er mit allen denen, welche so lehrten und schon so gelehrt haben, die heil. Schrift wider sich habe. Es sey eine Herabwürdigung, den Sohn Gottes, oder den λογος ein Geschöpf zu nennen; er sey von Gott nicht erschaffen, sondern von Ewigkeit gezeugt, er habe Persönlichkeit und sey gleich ewig mit Gott.

Es war nun das Verhältniß der Dinge am Ende dieser Periode also: ein Theil, obgleich unstreitig der geringste, pflich-

tete dieser Meynung des Dionysius zu Rom bey; der andere hielt aber den λογος für etwas Erschaffenes, das erst mit seiner Schöpfung zu existiren angefangen hat. Übrigens kamen beyde Parteyen miteinander darin überein, daß sie glaubten, der λογος habe sich in den Menschen Jesus herabgesenkt und in demselben die Stelle des menschlichen Geistes vertreten.

§. 45.

Das Dogma von der Allgemeinheit der göttlichen Offenbarungen.

Vor seiner Vereinigung mit dem Menschen Jesus war aber der göttliche λογος schon seit dem Beginne der Welt mit der Lenkung ihrer Angelegenheiten, besonders aber mit der Erleuchtung und Belehrung der Menschheit beschäftigt. Dieß war der gemeinschaftliche Glaube der bedeutendsten Christenthumslehrer in dieser Periode, eines Justinus Martyr, Clemens v. Alexandrien und Origenes. Die polemische Richtung gegen das Heidenthum führte diese Idee herbey. Man schätzte das Gute und Vortreffliche, welches sich in den Schriften der griechischen Philosophen, vorzüglich des Plato, befindet; aber man konnte nicht so weit gehen, zu glauben, daß diese Männer, umgeben von der Finsterniß des Heidenthums, von selbst auf diese lichtvollen Wahrheiten gekommen seyn sollten. Man leitete also dieselben zum Theil historisch von den Hebräern ab, indem man mit Aristobulus und andern alexandrinischen Juden vorgab: Plato, Pythagoras und andere weise Griechen hätten die heiligen Schriften der Hebräer gelesen, und aus ihnen ihre besten Ideen geschöpft. Zum Theil führte man sie aber auf unmittelbare Offenbarungen zurück, welche die griechischen Philosophen von dem göttlichen Logos der auf die Seelen aller weisen und edlen Männer unter allen Nationen wirke und ihnen ein himmlisches Licht mittheile, gehabt hätten.

§. 46.

Fortbildung der Vorstellungsart von einer Seelenreinigung nach dem Tode.

Den Glauben an eine Reinigung der Seelen nach dem Tode trug in dieser Periode Clemens v. Alexandrien (Strom. B. VII, 6. 10. 12.) vor; er schöpfte ihn aber aus der platonischen und pythagoräischen Philosophie. Er nennt sie eine Strafe und Qual, (κολασις και τιμωρια), welche die Seelen zu einer heilsamen Unterweisung oder Zucht, (εις παιδειαν σωτηριον), ausstehen müssen. Das Mittel, wodurch diese Reinigung bewirkt wird, ist ein Feuer, aber kein materielles, sondern ein intellectuelles Feuer, (πυρ φρονιμον), welches die Seele durchdringt, wobey dieselbe Reue und Scham über die begangenen Sünden und eine große Angst empfindet. Dieser Reinigung sind nicht bloß die Seelen der unvollkommenen Christen, welche unter der Herrschaft ihrer Leidenschaften stehen, unterworfen, sondern auch die Seelen der Glaubigen.

Clemens theilte nämlich die Christen in drey Classen:

1) in die Vollkommenen, welche er die ächten Gnostiker nannte. Diese haben die Gewalt ihrer Leidenschaften bezähmt, und sind in sittlicher Hinsicht den Engeln gleich;

2) in die Glaubigen, welche bisweilen aus Schwachheit sündigten, und

3) in die unvollkommenern, noch unter der Gewalt der Leidenschaften stehenden, Christen.

§. 47.

Die besondern Lehrmeynungen des Origenes.

Ob man gleich dem Zweck der katholischen Kirche gemäß nach Einheit des Glaubens strebte, so war jetzt der Lehrbegriff noch keineswegs zu einer gleichförmigen Norm gediehen, weßwegen sich fast bey jedem Schriftsteller dieser Periode, beson-

ders in ausserwesentlichen Puncten, oder doch in solchen, die nach der damaligen Ansicht der Glaubenslehre noch als ausserwesentliche galten, besondere Privatmeynungen finden. Vornämlich erregen die des Origenes die Aufmerksamkeit des Historikers, weil er wegen derselben nach seinem Tode verketzert worden ist.

Man machte ihm nämlich den Vorwurf, gelehrt zu haben, und er hatte auch wirklich gelehrt:

1) die Präexistenz der Menschenseelen. Ihren Eintritt in die sinnliche Welt hielt er für eine Folge ihres vorigen Verhaltens. Der Aufenthalt der Seelen in dem irdischen Körper war ihm nämlich eine Strafe früherer Sünden. Er konnte daher

2) keine, durch die physische Fortpflanzung ererbte, Sündhaftigkeit (Erbsünde) annehmen, sondern statuirte eine, schon aus den höhern Regionen mit in die Welt gebrachte, Sündhaftigkeit. Deßwegen schränkte er auch

3) die Erlösung durch Christum nur auf die Befreyung von den Übeln ein, in welche die Menschenseelen durch ihre, vor ihrer Vereinigung mit Menschenkörpern begangenen, Sünden gerathen waren.

4) Da Origenes jedem vernünftigen Wesen vollkommne Freyheit zum Guten und Bösen belegte, so konnte er keinen andern Beistand Gottes zum Guten statuiren, als den, der in Belehrungen und Ermunterungen besteht. Da ferner diese Freyheit ein unverlierbares Gut ist, so lehrte Origenes

5) daß sich einst im andern Leben sowohl die Verdammten bessern, als die Seligen sündigen können. Jene werden dadurch von den ihnen auferlegten Strafen befreyt und diese wieder in Körper verstossen.

6) Das Dogma von der Auferstehung der Leiber und dem Glauben an ein bevorstehendes sichtbares Reich Jesu

auf Erden, oder der Chiliasmus, war mit diesem System unvereinbarlich; daher hat auch Origenes beyde verworfen.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

§. 48.

Allgemeine Vorbemerkung.

Noch immer war es der Fall, daß die Gefahren, welche dem reinen christlichen Lehrbegriffe drohten, theils von dem Judenthume, theils von der orientalischen Emanationsphilosophie herkamen. Diese erzeugte schon gegen das Ende der vorigen Periode die vielen Lehrsysteme der Gnostiker, welche durch ihre Speculationen, wenn sie sich allgemein verbreitet hätten, das Christenthum um allen Verstand gebracht haben würden. Mit dem Judenthume standen aber alle diejenigen in einer nähern oder fernern Verbindung, welche dem Christenthume keine eigenthümlichen Dogmen lassen, sondern dasselbe auf den einfachen Rationalismus des A. T. zurückführen wollten. Dagegen erhob sich unter den Montanisten eine Parthey, welche das Christenthum nicht auf das Judenthum zurückführen, sondern weiter führen wollten, indem sie dasselbe nur für den Anfang oder ersten Keim einer ganz vollkommenen Religion betrachteten. Ausserdem wurden auch Versuche gemacht, irrige Lehrsätze der griechischen und römischen Philosophie mit dem Christenthume zu verbinden, wie von Hermogenes und andern gleich gesinnten geschehen ist. Da es nunmehr aber eine katholische Kirche gab, deren Mitglieder sich Katholiker oder katholische Christen nannten, so gab es jetzt auch Akatholiker, worunter alle diejenigen verstanden wurden, welche entweder nur ausser der Gemeinschaft der katholischen Kirche in einer eigenen kirchlichen Verbindung lebten, oder welche sich auch in einem oder in mehreren Stücken von dem katholischen Lehrbegriffe entfernten. Die Alten nannten

diese letztern insonderheit αἱρετικοὶ Häretiker und die Teutschen bezeichneten sie mit dem Ausdrucke Ketzer, welcher Name daher seinen Ursprung hat, daß im zwölften Jahrhundert in das Abendland Manichäer und Paulicianer aus der gegenwärtigen Halbinsel Krimm kamen, welche man damals Chazaria oder Gazaria nannte, und daß man diese Häretiker nun nach dem Lande ihrer Herkunft Gazari oder Chazari, Cathari hieß, und weil sie sich stark verbreiteten und in viele kleinere Secten zerspalteten, so wurde endlich das teutsche Wort Ketzer auf alle diejenigen übertragen, welche von dem katholischen Lehrbegriffe abwichen.

§. 49.

Der Gnosticismus.

Lange vor Christi Zeit herrschten schon im Orient gewisse allgemeine philosophische Ideen über Gott, über das Geisterreich, über die Weltentstehung und über andere übersinnliche Gegenstände; und diese zusammengenommen nennt man die alte orientalische Philosophie. In dem Alterthume selbst hatte man sie aber, weil sie vieles enthielt, was die gemeine empirische Erkenntniß übertraf, vorzugsweise die Erkenntniß, ἡ γνωσις, genannt. Freylich war auch manches in ihr enthalten, was man eher eine Unkenntniß hätte nennen sollen, weßhalb der Apostel Paulus nicht unrecht that, wenn er sie eine fälschlich genannte Erkenntniß, (ψευδωνυμος γνωσις, 1. Tim. VI, 20.) geheißen hat. Schon längst vor dem Beginn des christlichen Zeitalters war also diese Philosophie vorhanden; aber im ersten, zweyten und dritten christlichen Jahrhunderte wurde sie erst recht bekannt, und verbreitete sich auch in andern Ländern, wodurch sie jedoch durch Beymischung mancher anderer Ideen in ihrem Wesen merklich verändert wurde. Sie trat nämlich bald in einem jüdischen, bald in einem heidnischen, bald in einem christlichen Gewande auf; daher es auch kommt, daß man vom zweyten Jahrhundert an, in welchem es gewöhnlich wurde, die Anhänger dieser Philoso-

phie Gnostiker zu nennen, sowohl von heidnischen, als jüdischen und christlichen Gnostikern sprechen kann. Die heidnischen hielten sich entweder bloß allein an diese Gnosis, oder vermischten sie mit griechischen Philosophemen; die jüdischen brachten sie mit jüdischen Ideen in Verbindung, und daraus ist im Fortgange der Zeit die sogenannte kabbalistische Philosophie entstanden; die christlichen Gnostiker endlich theilten sich in zwey Classen.

Die erste begriff diejenigen christlichen Theologien, welche zwar den christlichen Lehrbegriff in seiner apostolischen Reinheit und Unverfälschtheit zu erhalten, aber demselben eine höhere philosophische Darstellung zu geben suchten; zu welchem Behufe sie daher auch die alte orientalische Gnosis benützten, und sich deßwegen, weil sie das Bessere, welches den Namen der γνωσις wahrhaft verdiente, daraus nahmen, die ächten oder wahren Gnostiker geheissen haben, wie z. E. Clemens Alexandrinus gethan hat.

Die andere Classe der christlichen Gnostiker begreift die häretischen Gnostiker, d. h. diejenigen, welche einen Mißbrauch von der γνωσις machten, und durch diese den christlichen Lehrbegriff mehr oder weniger verfälscht haben. Von den Grundsätzen und Meynungen dieser häretischen Gnostiker ist nun jedesmal die Rede, wenn man von dem Gnosticismus spricht; und eben so verstehen wir nach unserm gegenwärtigen Sprachgebrauch jederzeit bloß die häretischen Gnostiker, wenn von den Gnostikern die Rede ist.

Vgl. Münter, über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. Anspach 1790. 8.

E. A. Lewald commentatio de doctrina gnostica. Heidelb. 1818.

Lücke, über das gnostische System, und was man neuerlich dafür gethan hat, in Schleiermacher's Zeitschrift. 2. St. 1820. 8.

Horn über die biblische Gnosis. Hannover 1805. 8.

Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre der Cabbalisten. Riga 1786. 8.

§. 50.

Die Grundlehren des Gnosticismus.

Um die Übersicht und Beurtheilung der verschiedenen gnostischen Lehrsysteme zu erleichtern, wird es nöthig, vorher die allgemeinen Grundsätze kennen zu lernen, auf welchen die alte orientalische Gnosis beruhte. Das Fundament derselben war die Lehre von zweyen, einander entgegengesetzten, Grundwesen, aus welcher dann, mit Hülfe der Emanationstheorie, d. h. der Hypothese, daß alle, in der Welt vorhandenen, Dinge Ausflüsse oder Emanationen (απορροιαι) aus den beyden Grundwesen wären, eine Reihe speculativer Sätze entwickelt wurde, die, nachdem man sie noch mit einigen Lehrern der alexandrinisch-platonischen Philosophie vermischt hatte, in folgendem Wesentlichen bestanden:

„Es existirt von Ewigkeit her ein höchstes, durchaus gutes und allvollkommenstes, durch keine endlichen Prädikate denkbares, dem menschlichen Geiste ganz unbegreifliches Wesen. Es wohnt in dem πληρωμα Lichtreiche, oder Lichtmeer, oder Lichtraum. Mit ihm coexistirt von Ewigkeit her die Materie, d. h. der unvollkommene ungeordnete und chaotische Urstoff der sinnlichen oder sichtbaren Welt, welche als die Urquelle alles Bösen anzusehen ist. Das höchste göttliche Wesen hat aus sich selbst mittelst einer Emanation eine gewisse Anzahl zwar nicht persönlich selbstständiger, aber doch freywirkender geistiger Kräfte oder Intelligenzen von grosser Vollkommenheit hervorgebracht, aus welchen auf gleiche Art andere an Vollkommenheit sich abstufende geistige Kräfte oder Intelligenzen ausgeflossen sind. Sie heissen αιωνες, Äonen. Aus dem andern

„Grundwesen flossen auch Substanzen und Äonen aus, „welche aber böse sind. Die sichtbare sinnliche Welt ist „nicht ein Werk des guten Grundwesens oder des höchsten „Gottes, sondern das Werk eines unvollkommenen Äons, „welcher, theils wegen seiner eigenen Unvollkommenheit, „theils wegen der schlechten Beschaffenheit der Materie „nichts vollkommen Gutes schaffen konnte. Dieser die „Welt aus der Materie bauende unvollkommene Äon „heißt δημιυϱγος, Weltbaumeister. Daher kommt das „viele Böse in der Welt. Dazu kommt noch, daß sich „die sämmtlichen unvollkommenen Intelligenzen oder Äo„nen dem Willen des höchsten Grundwesens widersetzten „und allerley Unordnungen auf der Welt angerichtet ha„ben. — Der Mensch hat, ausser seinem Körper, eine „doppelte Seele, eine sinnliche oder thierische, „ψυχη; und eine vernünftige, νυς, πνευμα; „die sinnliche ist ihm von dem Weltschöpfer eingepflanzt; „die vernünftige aber von dem guten Grundwesen er„theilt, damit er mit Hülfe derselben sich selbst, die „Welt und die Materie beherrschen, und sich der Ge„walt der niedern Intelligenzen oder Äonen entziehen „könne. Thut er das, d. h. handelt er nicht nach den „Trieben der Sinnlichkeit, sondern nach dem Gebote der „Vernunft; sucht er durch anhaltende Beschäftigung mit „unsichtbaren geistigen Gegenständen, und durch Ca„steiung des Körpers sich von der Gewalt der bösen „Masse, die in seine Natur gekommen ist, immermehr „zu befreyen, und die Seele allmählig von ihrem Ein„flusse ganz unabhängig zu machen: so erhebt er sich da„durch zur Vollkommenheit und reinen Glückseligkeit, nä„hert sich dem guten Grundwesen, und fließt endlich, „nach seinem geistigen Wesen betrachtet, wieder in das„selbe zurück; derjenige aber, welcher dieß nicht thut, „versinkt immer tiefer in den Schlamm der Materie, „d. h. er sinkt immermehr in geistige und sittliche Un„vollkommenheit."

Horn über die biblische Gnosis. Hannover 1805. 8.

Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre der Cabbalisten. Riga 1786. 8.

§. 50.

Die Grundlehren des Gnosticismus.

Um die Übersicht und Beurtheilung der verschiedenen gnostischen Lehrsysteme zu erleichtern, wird es nöthig, vorher die allgemeinen Grundsätze kennen zu lernen, auf welchen die orientalische Gnosis beruhte. Das Fundament derselben war die Lehre von zweyen, einander entgegengesetzten, Grundwesen, aus welcher dann, mit Hülfe der Emanationstheorie, d. h. der Hypothese, daß alle, in der Welt vorhandenen, Dinge Ausflüsse oder Emanationen (απορροιαι) aus den beyden Grundwesen wären, eine Reihe speculativer Sätze entwickelt wurde, die, nachdem man sie noch mit einigen Lehrern der alexandrinisch-platonischen Philosophie vermischt hatte, in folgendem Wesentlichen bestanden:

„Es existirt von Ewigkeit her ein höchstes, durchaus gutes und allvollkommenstes, durch keine endlichen Prädikate denkbares, dem menschlichen Geiste ganz unbegreifliches Wesen. Es wohnt in dem πληρωμα Lichtreiche, oder Lichtmeer, oder Lichtraum. Mit ihm coexistirt von Ewigkeit her die Materie, d. h. der unvollkommene ungeordnete und chaotische Urstoff der sinnlichen oder sichtbaren Welt, welche als die Urquelle alles Bösen anzusehen ist. Das höchste göttliche Wesen hat aus sich selbst mittelst einer Emanation eine gewisse Anzahl zwar nicht persönlich selbstständiger, aber doch freywirkender geistiger Kräfte oder Intelligenzen von grosser Vollkommenheit hervorgebracht, aus welchen auf gleiche Art andere an Vollkommenheit sich abstufende geistige Kräfte oder Intelligenzen ausgeflossen sind. Sie heissen αιωνες, Äonen. Aus dem and

„Grundwesen flossen auch Substanzen und Äonen aus,
„welche aber böse sind. Die sichtbare sinnliche Welt ist
„nicht ein Werk des guten Grundwesens oder des höchsten
„Gottes, sondern das Werk eines unvollkommenen Äons,
„welcher, theils wegen seiner eigenen Unvollkommenheit,
„theils wegen der schlechten Beschaffenheit der Materie
„nichts vollkommen Gutes schaffen konnte. Dieser die
„Welt aus der Materie bauende unvollkommene Äon
„heißt δημιεργος, Weltbaumeister. Daher kommt das
„viele Böse in der Welt. Dazu kommt noch, daß sich
„die sämmtlichen unvollkommenen Intelligenzen oder Äo-
„nen dem Willen des höchsten Grundwesens widersetzten
„und allerley Unordnungen auf der Welt angerichtet ha-
„ben. — Der Mensch hat, ausser seinem Körper, eine
„doppelte Seele, eine sinnliche oder thierische,
„ψυχη; und eine vernünftige, νες, πνευμα;
„die sinnliche ist ihm von dem Weltschöpfer eingepflanzt;
„die vernünftige aber von dem guten Grundwesen er-
„theilt, damit er mit Hülfe derselben sich selbst, die
„Welt und die Materie beherrschen, und sich der Ge-
„walt der niedern Intelligenzen oder Äonen entziehen
„könne. Thut er das, d. h. handelt er nicht nach den
„Trieben der Sinnlichkeit, sondern nach dem Gebote der
„Vernunft; sucht er durch anhaltende Beschäftigung mit
„unsichtbaren geistigen Gegenständen, und durch Ca-
„steiung des Körpers sich von der Gewalt der bösen
„Masse, die in seine Natur gekommen ist, immermehr
„zu befreyen, und die Seele allmählig von ihrem Ein-
„flusse ganz unabhängig zu machen: so erhebt er sich da-
„durch zur Vollkommenheit und reinen Glückseligkeit, nä-
„hert sich dem guten Grundwesen, und fließt endlich,
„nach seinem geistigen Wesen betrachtet, wieder in das-
„selbe zurück; derjenige aber, welcher dieß nicht thut,
„versinkt immer tiefer in den Schlamm der Materie,
„d. h. er sinkt immermehr in geistige und sittliche Un-
„vollkommenheit.“

§. 51.

Schlüssel zum Gnosticismus.

Gar oft sind die Lehrmeynungen der Gnostiker als völlig sinnlose Träumereyen verlacht worden; allein das sind sie doch nicht, wenn man sie gleich für grundlose Speculationen halten muß. Die alte, im Orient herrschend gewesene Lichttheologie mußte im steten Anblick der körperlichen Welt nothwendigerweise auf die Annahme von zwey Grundwesen, Licht und Finsterniß, führen, die in den strengsten Gegensatz gestellt wurden. Das Lichtwesen dachte man sich als den Inbegriff und Urquell aller Vollkommenheiten, lauter Kraft und Leben; die Finsterniß als den Inbegriff und Urquell aller Unvollkommenheiten ohne Bewegung und Leben. Da man sich die Entstehung der Dinge nach dem Analogon des Lichts, aus welchem stärkere oder schwächere Strahlen auf längere oder kürzere Ferne ausfahren, nur als ein Ausströmen oder Emaniren aus den beyden Grundwesen denken konnte, so stellte man sich also die Welt als eine unübersehbare zusammenhängende Reihe von Strömungen in fortlaufender und wieder zurückkehrender Richtung, oder als einen Kreislauf von Strömungen aus einer Urquelle und wieder auf die Urquelle zurück, vor. Diesemnach mußte alles Einzige in der Welt als ein Ausfluß desjenigen Urwesens angesehen werden, zu welchem es nach seinen guten oder bösen Eigenschaften gehört.

Da nun aber die Welt so viele Abstufungen der Dinge, sowohl in Ansehung der Quantität als auch der Qualität zeigte, so konnte man nicht für jedes Einzelne einen unmittelbaren Ausfluß aus dem Urwesen halten, denn sonst müßte sich alles in seinem Wesen und in den Eigenschaften gleich seyn.

Man nahm daher an, daß zwar alles, was zur intelligiblen Welt gehört, aus dem Lichturwesen ausströme, aber eines durch das andere. Auf diese Weise bildete sich also von dem Lichturwesen aus eine Reihe von Strömungen, die zwar aus Einer Urquelle abfließen, aber eine aus der andern. Weil nun

wie die Erfahrung lehrt, daß Strahlen von ihrer Kraft in dem Grade verlieren, in welchem sie sich von dem Lichte entfernen, so mußte man natürlicher Weise auch annehmen, daß die aus dem Lichturwesen abfließenden Strömungen in gleichem Grade von der Vollkommenheit des Urwesens verlieren, in welchem sie sich von dem Lichte des Urwesens entfernen, und daß also aufwärts gegangen eine Strömung immer näher, vollkommener und dem Urwesen ähnlicher ist, als die andere. Diese Strömungen hielt man nun für logische Wesen, d. h. für geistige Kräfte, die zwar frey wirken können, aber die von dem Lichturwesen abgerissene persönliche Selbstständigkeit haben. Man hielt sie zwar für sich individualisirende, aber nicht für individualisirte Entfaltungen der göttlichen Urkraft, wie Menander falsch sagt. Man nannte sie δυναμεις, Kräfte, oder ενεργειαι, Wirksamkeiten, am gewöhnlichsten αιωνες. Der unmittelbar aus dem Urwesen ausgeflossene Äon war der erste und vollkommenste; die übrigen nahmen dem Grade der Entfernung von dem Lichturwesen nach, immermehr an Vollkommenheit ab; denn alles bisher Gesagte ist nur allein von der intelligiblen Welt zu verstehen, die in ihrer Reinheit und Abgeschlossenheit im πληρωμα, Lichtraum enthalten ist. Alles, was körperlich und sinnlich ist, gehört so wenig zu dieser intelligiblen Welt, daß es vielmehr derselben geradezu entgegensteht. Denn die Körper- und Sinnenwelt hat eine andere Quelle des Ursprungs, daher auch kein Gnostiker lehrte, daß das gute Grundwesen die Welt sey.

Im Ganzen philosophirten die Gnostiker über die Entstehung der Körperwelt eben so, wie über die der intellectuellen Welt. Sie ist auch eine Reihe von Emanationen, Ausströmungen, aus dem materiellen Grundwesen, aus der ὑλη. Dieses materielle Grundwesen dachte man sich als die dichteste Finsterniß, als das Böse; böse war daher auch Alles, was eine materielle oder körperliche Natur hat. Aus diesem Grunde nahmen die Gnostiker mit dem Menschen, welcher ein geistiges und körperliches Wesen zugleich ist, eine Theilung vor; den Geist des Menschen erklärten sie für einen, aber freylich in ferner

§. 53.

Saturninus.

nus, ein geborner Syrier, lebte und verbreitete
ter dem Kaiser Hadrian vom J. 124. an,
tadt Antiochien. Er lehrte folgendes:

ste, aber unbekannte, Gott hat aus sich selbst
Intelligenzen oder Engel erschaffen. Die sieben
sten von denselben bildeten dann aus der Materie
t und die Menschen. Nur eine sinnliche Seele
e aber den Menschen gegeben; die vernünftige
ihnen erst der höchste Gott. Weil nun durch
eschenk Gottes die Menschen gut geworden wä-
hat das wirkende Princip der Materie, der
, auch Menschen erschaffen, und ihnen eine,
liche, Seele gegeben. Auf diese Weise waren
ey Gattungen von Menschen vorhanden, eine
d eine böse. Einer der sieben Weltschöpfer war
ah, der Gott der Juden, welcher nebst dem
die Menschen verführt hat. Um nun die Herr-
er Weltschöpfer insgesammt und die Herrschaft
tans zu zerstören, und die guten Menschen zu
sten Gott zu führen, sey Christus, Gottessohn, in die
andt worden, aber nicht mit einem wahren, sondern
einem Scheinkörper. Eine wirkliche Auferste-
r Todten ist nicht zu erwarten, sondern es ist
iesem bildlichen Ausdrucke nur die Rückkehr der
der guten Menschen in das göttliche Wesen
das πληρωμα verstanden.

§. 54.

Basilides.

es, aus Alexandrien in Ägypten gebürtig, ein
Saturninus, sammelte sich um die nämliche

Zeit sowohl in Ägypten als in Persien seine Anhänger, die bis in das vierte Jahrhundert fortgedauert haben.

In der Angabe seiner Lehrsätze, die eine Mischung von alexandrinischer, griechischer und kabbalistischer Philosophie sind, sind Irenäus und Clemens von Alexandrien nicht ganz miteinander einig; sie waren aber höchst wahrscheinlich folgende:

„Aus dem höchsten Wesen sind durch Emanation sieben „große Äonen hervorgegangen, nämlich die Äonen: „Verstand, Wort, Klugheit, Weisheit, Macht, „Friede und Gerechtigkeit. Die zwey Äonen, „Weisheit und Macht, zeugten die erste Ord„nung von Engeln oder Geistern; diese zeugten wieder „eine andere Classe, und so ging denn die Production „fort, bis 365 Classen von geistigen Kräften oder En„geln, die immer weniger Vollkommenheit hatten, vor„handen waren. Eben so viele Himmel waren auch „für sie vorhanden, und über sie alle war ein mächtiger „Fürst gesetzt, welchen Basilides Abraxas nannte, „welches Wort nach der Zahlbedeutung der griechischen „Buchstaben die Zahl 365 ausdrückt.

Daraus läßt sich nur vermuthen, daß dieser Name nur ein symbolisches Zeichen seyn sollte, um diesen Beherrscher der Engelwelt zu bezeichnen.

„Die Engel von der letzten oder untersten Classe erbau„ten dann aus der, von Ewigkeit her vorhandenen, „Materie die Welt, jedoch nach dem Bilde, welches ih„nen der Äon Weisheit vorgelegt hatte. Ferner bil„deten sie den ersten Menschen, und zwar nach dem „Bilde des himmlischen Menschen, welches sie ebenfalls „von den Äonen erhalten hatten. Sie gaben dem Men„schen nur eine sinnliche Seele; der höchste Gott that aber „noch eine vernünftige hinzu. Hierauf theilten sich die „Weltschöpfer in die Herrschaft der Welt, wobey der „vornehmste unter ihnen die Regierung über das jüdische

„Volk bekam. Dieser ist der Jehovah oder der Gott „der Juden; welcher sehr viel Unheil anrichtete. Um „nun allem Elende, in welches die Menschen nach und „nach gerathen waren, abzuhelfen, sandte der höchste „Gott den höchsten Äon νȣς oder Verstand, d. h. Chri„stum in die Welt, der von einem Menschen nur die „äussere Bildung und Gestalt annahm, die er nach Be„lieben verändern konnte. Seine Bestimmung war, die Men„schen von der Gewalt des Weltschöpfers zu erlösen, und „zur Erkentniß des höchsten Gottes zu führen. Darüber „aufgebracht, reitzte der Judengott sein Volk, die Juden „auf, daß sie ihn zum Kreuzestode verurtheilten; aber „statt seiner wurde Simon von Cyrene, welchem er „seine Gestalt gegeben hatte, gekreuzigt. Er selbst schwang „sich in die höhern Regionen zu Gott auf, wohin auch „die Seelen aller Menschen, die seiner Lehre folgen, „geführt werden. Die Seelen der übrigen Menschen „wandern in andere Körper, und endlich gehen alle „Körper zu der Materie, woraus sie entstanden sind, „zurück."

Dieses Lehrsystem ist also zusammengesetzt:

1) aus der Lehre des Gnosticismus von zwey Grundwesen;

2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Welt und der Menschen;

3) aus der cabbalistischen Lehre von dem himmlischen Menschen, und

4) aus Sätzen der ägyptischen Astronomie und Astrologie, woher nach Analogie des Wochencyclus die sieben obersten Äonen, und nach der Zahl der Tage eines ägyptischen Jahres die 365 Classen von erschaffenen Engeln kommen.

Vgl. Einleitung zu der dritten hundertjährigen Jubelfeyer s Reformationsfestes nebst einem Versuch über die Gem-

men der Alten, mit dem Abraxas Bilde. Erstes Stück. Von J. J. Bellermann. Berlin 1817. 8. S. 11—28.

§. 55.

Carpocrates.

Carpocrates, auch ein Alexandriner und unter Hadrian lebend, stiftete unmittelbarer und mittelbarer Weise in Ägypten, Rom und auf der Insel Cephalonia eine Secte, die unter dem Namen der Carpocratianer bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts fortgedauert, und sich durch ihren moralischen Libertinismus allgemein verhaßt gemacht hat. Über seine Lehrsätze, auf welche mehr als bey den übrigen Gnostikern platonische Ideen Einfluß gehabt zu haben scheinen, haben uns die Alten sehr unvollständige Nachrichten hinterlassen. Es läßt sich nur im Allgemeinen angeben, daß er auch von der Annahme zweyer Grundwesen, des höchsten Gottes und der Materie, ausging, eine Reihe aus dem guten Grundwesen emanirter Äonen statuirt, und die Welt durch Engel erschaffen worden seyn ließ, welche Weltschöpfer die Erkenntniß und Verehrung des höchsten Gottes verhindert hätten. Christum hielt er, dem Äussern nach, für einen wahren Menschen und einen leiblichen Sohn des Josephs; er legt ihm aber eine Seele bey, welche vor den übrigen Menschenseelen große Vorzüge gehabt hätte, indem sie sich nicht nur in ihrer Präexistenz vollkommen rein und unbefleckt erhalten hätte, sondern auch in ihrer körperlichen Umhüllung auf Erden dem höchsten Gott, mit Verschmähung der Weltschöpfer, unwandelbar treu geblieben wäre.

Zur Belohnung dafür ward aber auch auf sie eine höhere Kraft, wahrscheinlich einer der Äonen, herabgelassen. In dieser Qualität hat denn Jesus auch den übrigen Menschen Anleitung gegeben, wie sie sich von der Verehrung der Weltschöpfer zu dem wahren Gott erheben sollten. Dieses Lehrsystem ist also zusammengesetzt:

1) aus der Lehre der Gnosis von zweyen Grundwesen;

2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Menschen; und

3) aus der Lehre einer gewissen Partey unter den Nazaräern oder Ebioniten, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs war, weßhalb er denn keinen Scheinkörper, wie die übrigen Gnostiker lehrten, gehabt haben kann.

§. 56.

Valentinus.

Valentinus, ein Ägyptier, lebte und lehrte unter **Hadrian** und **Antoninus Pius** und sammelte sich in Egypten, zu **Rom** und auf der Insel **Cypern**, die zahlreichste unter allen gnostischen Parteien, die sich auch bis ins vierte Jahrhundert erhalten hat. Seine Meynungen flossen, wie die aller Gnostiker, überhaupt aus orientalischen, alexandrinischen und platonischen Philosophemen; zugleich scheint aber auch die Dichterphilosophie der Griechen, und in einigen Puncten auch die Kabbala auf seine Lehrsätze Einfluß gehabt zu haben. Sie sind folgende:

„Sowohl in der intelligiblen als in der materiellen Welt „ist alles durch Zusammenwirkung männlicher und weib„licher Kraft, oder durch vollkommene und unvollkommene „Zeugung geworden. Zwey ewige Urkräfte, zwey Äo„nen oder Intelligenzen, eine männliche, αγεννητος, „der Ungeborne oder, wie ihn **Valentin** auch nennt, „προων, der Vorherdaseyende, der Allerste, oder προ„πατωρ, der Urvater, oder προαρχη, der Uranfang, oder „βυθος, die Tiefe, und eine weibliche, εννοια, die „Denkkraft, sind der Grund von Allem und der ewig „unbegreifliche Gott. Von diesen sind zwey andere Kräf„te erzeugt worden, nämlich der männliche Äon, νυς „Verstand, und der weibliche, αληθεια, Wahrheit. „Dieser Äon νυς ist vermittelst der mit ihm zusammen-

[illegible]

„[illegible] Λόγος. Nach [illegible]
„[illegible] die [illegible]
„[illegible] bedeckten Chaos [illegible]. Die [illegible]
„liche Intelligenz, [illegible] wegen ihrer
„[illegible] Unvollkommenheit voll der [illegible]
„ren, von welchen [illegible] sie nach einer [illegible]
„[illegible] Zeugung, indem der ihr [illegible]



„Äon, θελητος keinen Antheil nahm, einen weiblichen „Äon, Namens Achamoth, חכמות oder ενθυμησις, „die Begierde, gebar. Dieser mußte aber deßwegen um „so unvollkommener werden, so daß er nach seiner Ge„burt in die gestaltlose finstere Materie fiel. Der Äon „Christus theilte ihm aber einen Funken Lichts mit, wo„durch er gereitzt wurde, sich dem πληρωμα zu nä„hern. Indessen erreichte er seinen Endzweck nicht, weil „ihn der Äon ὁρος abhielt. Darüber gerieth diese „Intelligenz in große innere Bewegungen, und diese „brachten in die todte Materie, worin sie wohnte, Be„wegung und Leben. Die Materie sonderte sich nämlich „ab in das feine materielle, το ψυχικον, und in das „grobe materielle, το ὑλικον, und beydes erhielt Gestalt „und Form. Zugleich gebar aber die Achamoth, da „der Äon Christus zu ihr den Äon Jesus gesandt und sie „von den diesen begleitenden Engeln empfangen hatte, ei„ne dritte Art von Substanz, eine geistige, πνευματι„κη ουσια. Darauf brachte sie den Demiurg oder Welt„schöpfer, aber nur aus dem feinen materiellen Stoffe, „hervor. Dieser Demiurg ist der Jehovah, oder „Gott der Juden; er erbaute die Welt aus dem groben „materiellen Stoff, το ὑλικον; die sieben Himmel aber, „von welchen er den obersten zu seinem Sitze wählte, „aus dem fein materiellen Stoff, το ψυχικον. Er „schuf die bösen Engel, deren Vornehmster der κοσμο„κρατωρ Weltbeherrscher oder Satan ist, und in der „Luft wohnt. Alles dieß that der Demiurg mit Bey„wirkung seiner weiblichen Mutterkraft, der Achamoth. „Endlich schuf er auch den Menschen; den Körper gab „er ihm aus dem Grobmateriellen, die sinnliche Seele, „ψυχη, aus dem Feinmateriellen, und seine Mutter „fügte noch aus dem geistigen Stoffe, πνευματικη ὑλη, „die vernünftige Seele oder den Geist, πνευμα, „hinzu.“

„Indessen wollte der Demiurg für den höchsten G
„angesehen seyn, und er erreichte diese Absicht durch
„Propheten, welche er von Zeit zu Zeit zu dem hebr
„schen Volk sandte. Das nämliche thaten noch and
„Wesen seiner Art unter andern Völkern und dadu
„entstand bey dem menschlichen Geschlecht nicht allein
„Mangel der wahren Erkenntniß Gottes, sondern a
„ein lasterhaftes Sinnenleben."

„Um diesem Elende zu steuern, begab sich der
„Christus aus dem πληρωμα herab, nahm einen
„nen ätherischen Körper an und ging durch den Leib
„Maria, wie Wasser durch einen Canal fließt.
„seiner Taufe vereinigte sich noch mit ihm der Son
„sus, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Je
„Christus führt. Der Demiurg Jehovah, dessen g
„liches Ansehen unter den Juden durch ihn gefäh
„wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen tr
„ten sich vorher die beyden Äonen, Christus und Je
„von dem Körper, der auch nur nebst der sinnli
„Seele getödet wurde. Diejenigen Seelen der M
„schen, welche den Vorschriften Christi folgen, gelan
„einst an einen seligen Ort in die Nähe des Schöpfun
„die es aber nicht thun, werden vernichtet."

So reich dieses System an speculativen Erklärungen
willkührlichen Annahmen ist, so ist es doch keineswegs
Um sich die fortgesetzten Ausströmungen aus Gott begreifli
zu machen, ließ Valentinus eine männliche und weibl
Kraft immer zusammenwirken. Diese Ausströmungen, dachte
lentinus, gingen so lange fort, bis daß in der äußersten
keine Zeugungskraft mehr war, sondern sich ein Bestreben
auswärts und zu immer größerer Entfernung erhob. Die F
davon war die, daß die letzte Ausströmung oder das l
Äonenpaar, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib
schwächere Theil ist, der weibliche Äon davon in Berühr
mit der Materie kam. Dadurch wurde ein Wesen erzeu

be eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deßwegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der todten Materie Leben. Dadurch sonderte sich nun der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschäft anwieß.

§. 57.

Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die γνωσις bey Ptolomäus, Heracleon, Cerdon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Weltschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhelfen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegenstehende böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Weltschöpfer sey. Ausserdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von zwey Menschengattungen in Schutz.

men der Alten, mit dem Abraxas Bilde. Erstes Stück. V
J. J. Bellermann. Berlin 1817. 8. S. 11—28.

§. 55.

Carpocrates.

Carpocrates, auch ein Alexandriner und unter H
drian lebend, stiftete unmittelbarer und mittelbarer Weise
Ägypten, Rom und auf der Insel Cephalonia eine Secte,
unter dem Namen der Carpocratianer bis zum
fang des dritten Jahrhunderts fortgedauert, und sich durch
ren moralischen Libertinismus allgemein verhaßt gemacht h
Über seine Lehrsätze, auf welche mehr als bey den übrigen G
stikern platonische Ideen Einfluß gehabt zu haben scheinen, hal
uns die Alten sehr unvollständige Nachrichten hinterlassen.
läßt sich nur im Allgemeinen angeben, daß er auch von
Annahme zweyer Grundwesen, des höchsten Gottes und
Materie, ausging, eine Reihe aus dem guten Grundwe
emanirter Äonen statuirt, und die Welt durch Engel erschaf
worden seyn ließ, welche Weltschöpfer die Erkenntniß und V
ehrung des höchsten Gottes verhindert hätten. Christum h
er, dem Äussern nach, für einen wahren Menschen und ei
leiblichen Sohn des Josephs; er legt ihm aber eine Se
bey, welche vor den übrigen Menschenseelen große Vorzüge
habt hätte, indem sie sich nicht nur in ihrer Präexistenz v
kommen rein und unbefleckt erhalten hätte, sondern auch in
rer körperlichen Umhüllung auf Erden dem höchsten Gott,
Verschmähung der Weltschöpfer, unwandelbar treu geb
ben wäre.

Zur Belohnung dafür ward aber auch auf sie eine höh
Kraft, wahrscheinlich einer der Äonen, herabgelassen. In
ser Qualität hat denn Jesus auch den übrigen Menschen
leitung gegeben, wie sie sich von der Verehrung der Weltsc
pfer zu dem wahren Gott erheben sollten. Dieses Lehrsyst
ist also zusammengesetzt:

1) aus der Lehre der Gnosis von zweyen Grundwesen;

2) aus der christlichen Lehre von Christus, dem Erlöser der Menschen; und

3) aus der Lehre einer gewissen Partey unter den Nazaräern oder Ebioniten, daß Jesus ein leiblicher Sohn Josephs war, weßhalb er denn keinen Scheinkörper, wie die übrigen Gnostiker lehrten, gehabt haben kann.

§. 56.

Valentinus.

Valentinus, ein Ägyptier, lebte und lehrte unter Hadrian und Antoninus Pius und sammelte sich in Egypten, zu Rom und auf der Insel Cypern, die zahlreichste unter allen gnostischen Parteien, die sich auch bis ins vierte Jahrhundert erhalten hat. Seine Meynungen flossen, wie die aller Gnostiker, überhaupt aus orientalischen, alexandrinischen und platonischen Philosophemen; zugleich scheint aber auch die Dichterphilosophie der Griechen, und in einigen Puncten auch die Kabbala auf seine Lehrsätze Einfluß gehabt zu haben. Sie sind folgende:

„Sowohl in der intelligiblen als in der materiellen Welt „ist alles durch Zusammenwirkung männlicher und weib„licher Kraft, oder durch vollkommene und unvollkommene „Zeugung geworden. Zwey ewige Urkräfte, zwey Äo„nen oder Intelligenzen, eine männliche, αγεννητος, „der Ungeborne oder, wie ihn Valentin auch nennt, „προων, der Vorherdaseyende, der Allerste, oder προ„πατωρ, der Urvater, oder προαρχη, der Uranfang, oder „βυθος, die Tiefe, und eine weibliche, εννοια, die „Denkkraft, sind der Grund von Allem und der ewig „unbegreifliche Gott. Von diesen sind zwey andere Kräf„te erzeugt worden, nämlich der männliche Äon, νους „Verstand, und der weibliche, αληθεια, Wahrheit. „Dieser Äon νους ist vermittelst der mit ihm zusammen-

„wirkenden αληθεια der Vater und Anfang alles n
„her Entstandenen. Beyde zeugten die Äonen W
„λογος, männlichen, und Leben ζωη, weiblichen
„schlechts. Diese zeugten das Äonenpaar ανθρωπ
„Mensch, und εκκλησια, Kirche. Diese acht Äo
„sind nun die Wurzel und der Grund, ὑποστασις, aller
„ge. Denn die Äonen λογος und ζωη brachten wieder
„andere Äonenpaare hervor; und so auch die Äo
„ανθρωπος und εκκλησια sechs andere Paare.
„dreyßig Äonen, die zur Hälfte männlichen und zur H
„te weiblichen Geschlechts, und paarweise miteina
„verbunden, in Ansehung ihrer Vollkommenheit aber
„ihrer Rangfolge immer geringer sind, füllen
„πληρωμα oder den Lichtraum aus, welches dem
„aus einer ογδοας, Achtheit, aus einer δεκας, Z
„heit, und aus einer δωδεκας, Zwölfheit von Äonen
„Intelligenzen besteht. Das letzte, also unvoll
„menste Paar dieser Äonen ist der θελητος, Frey
„ge, und die σοφια, Weisheit. Verschieden von di
„dreyßig Äonen sind vier andere, weil sie nicht mit w
„lichen Äonen verbunden sind."

„Der erste ist der ὁρος, der Grenzbewohner des π
„ρωμα, der zweyte ist Christus, der dritte der he
„Geist und der vierte ist Jesus, welcher beständig
„einer Anzahl zugleich mit ihm hervorgebrachter E
„umgeben ist. Dieser Äon Jesus ist von allen Äonen
„Lichtraum gemeinschaftlich erzeugt; daher er auch in
„T. die Namen anderer führt, z. E. des Christus,
„λογος. Noch war außer dem πληρωμα nichts
„handen als die todte Materie, die in einem wilden
„Finsterniß bedeckten Chaos dalag. Die niedrigste n
„liche Intelligenz, σοφια, war aber wegen ihrer g
„fern Unvollkommenheit voll der unbändigsten Leidens
„ten, von welchen getrieben sie nach einer unvollkom
„nen Zeugung, indem der ihr zugeordnete männ

„Äon, θεληττος keinen Antheil nahm, einen weiblichen
„Äon, Namens Achamoth, אחמות oder ενθυμησις,
„die Begierde, gebar. Dieser mußte aber deßwegen um
„so unvollkommener werden, so daß er nach seiner Ge-
„burt in die gestaltlose finstere Materie fiel. Der Äon
„Christus theilte ihm aber einen Funken Lichts mit, wo-
„durch er gereizt wurde, sich dem πληρωμα zu nä-
„hern. Indessen erreichte er seinen Endzweck nicht, weil
„ihn der Äon ὁρος abhielt. Darüber gerieth diese
„Intelligenz in große innere Bewegungen, und diese
„brachten in die todte Materie, worin sie wohnte, Be-
„wegung und Leben. Die Materie sonderte sich nämlich
„ab in das feine materielle, το ψυχικον, und in das
„grobe materielle, το ὑλικον, und beydes erhielt Gestalt
„und Form. Zugleich gebar aber die Achamoth, da
„der Äon Christus zu ihr den Äon Jesus gesandt und sie
„von den diesen begleitenden Engeln empfangen hatte, ei-
„ne dritte Art von Substanz, eine geistige, πνευματι-
„κη ουσια. Darauf brachte sie den Demiurg oder Welt-
„schöpfer, aber nur aus dem feinen materiellen Stoffe,
„hervor. Dieser Demiurg ist der Jehovah, oder
„Gott der Juden; er erbaute die Welt aus dem groben
„materiellen Stoff, το ὑλικον; die sieben Himmel aber,
„von welchen er den obersten zu seinem Sitze wählte,
„aus dem fein materiellen Stoff, το ψυχικον. Er
„schuf die bösen Engel, deren Vornehmster der κοσμο-
„κρατωρ Weltbeherrscher oder Satan ist, und in der
„Luft wohnt. Alles dieß that der Demiurg mit Bey-
„wirkung seiner weiblichen Mutterkraft, der Achamoth.
„Endlich schuf er auch den Menschen; den Körper gab
„er ihm aus dem Grobmateriellen, die sinnliche Seele,
„ψυχη, aus dem Feinmateriellen, und seine Mutter
„fügte noch aus dem geistigen Stoffe, πνευματικη ὑλη,
„die vernünftige Seele oder den Geist, πνευμα,
„hinzu."

„Indessen wollte der Demiurg für den höchsten Gott
„angesehen seyn, und er erreichte diese Absicht durch die
„Propheten, welche er von Zeit zu Zeit zu dem jüdi-
„schen Volk sandte. Das nämliche thaten auch andere
„Wesen seiner Art unter andern Völkern und dadurch
„entstand bey dem menschlichen Geschlecht nicht allein der
„Mangel der wahren Erkenntniß Gottes, sondern auch
„ein lasterhafter Sinn verbreitet."

„Um diesem Elende zu steuern, begab sich der Äon
„Christus aus dem πλήρωμα herab, nahm einen fei-
„nen ätherischen Körper an und ging durch den Leib der
„Maria, wie Wasser durch einen Canal fließt. Bey
„seiner Taufe vereinigte sich noch mit ihm der Äon Je-
„sus, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Jesus
„Christus führt. Der Demiurg Jehovah, dessen gött-
„liches Ansehen unter den Juden durch ihn geschwächt
„wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen trenn-
„ten sich vorher die beyden Äonen, Christus und Jesus
„von dem Körper, der also nur nebst der sinnlichen
„Seele getödet wurde. Diejenigen Seelen der Men-
„schen, welche den Vorschriften Christi folgen, gelangen
„einst an einen seligen Ort in die Nähe des Lichtraums,
„die es aber nicht thun, werden vernichtet."

So reich dieses System an speculativen Spielereyen und willkührlichen Annahmen ist, so ist es doch keineswegs sinnlos. Um sich die fortgesetzten Ausströmungen aus Gott begreiflicher zu machen, ließ Valentinus eine männliche und weibliche Kraft immer zusammenwirken. Diese Ausströmungen, dachte Valentinus, gingen so lang fort, bis daß in der äussersten gar keine Centripetalkraft mehr war, sondern sich ein Bestreben nach auswärts und zu immer größerer Entfernung erhob. Die Folge davon war die, daß die letzte Ausströmung oder das letzte Äonenpaar, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib der schwächere Theil ist, der weibliche Äon davon in Berührung mit der Materie kam. Dadurch wurde ein Wesen erzeugt,

das eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deßwegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der todten Materie Leben. Dadurch sonderte sich nun der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschäft anwieß.

§. 57.

Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die γνῶσις bey Ptolomäus, Heracleon, Cerdon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Weltschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhelfen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegenstehende böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Weltschöpfer sey. Ausserdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von zwey Menschengattungen in Schutz.

§. 58.

Cerdon und Marcion.

Mit diesen Vorstellungen stehen Cerdon's und Marcion's Lehrsätze in einer sichtbaren Verbindung. Cerdon lebte ungefähr zu Hadrian's Zeit in Rom, und Marcion war der Sohn eines Bischoffs in der Landschaft Pontus, wurde aber wegen irriger Meynungen aus seinem Vaterlande vertrieben und hielt sich die übrige Zeit seines Lebens vornämlich zu Rom auf. Er stiftete eine sehr zahlreiche, nach seinem Namen genannte, Secte, die sich bis ins fünfte Jahrhundert in Italien und in allen Ländern Asiens und Africas erhalten hat. Nach Irenäus und Tertullian's Versicherungen dachten Cerdon und Marcion übereinstimmig; was uns also diese beyden, und ausser ihnen noch andere alte Schriftsteller, als Lehre Marcion's angeben, das gilt auch als Lehre Cerdon's. Marcion behauptete:

„Es giebt zwey Grundwesen, ein gutes, oder den wahren und guten Gott, ein böses, oder den bösen Gott, den „Teufel, welcher über die Materie herrscht. In der „intelligibeln Welt nahm Marcion mehrere von Gott „erzeugte Intelligenzen an, deren eine aus der bösen „Materie die Welt erschuf. Dieser Weltschöpfer, welchen Marcion auch oft den gerechten Gott nennt, „hat auch die Menschen erschaffen, und mit einer vernünftigen Seele aus der intelligiblen Welt begabt. Ihm „sind die Juden, dem Teufel aber die Heiden unterworfen, der der Beherrscher der Materie ist. Jesus war „der Sohn des guten Gottes, hatte nur eine menschliche Scheingestalt, und gab sich, bloß um sich bey den „Juden beliebt zu machen, für ihren Messias oder „Christus aus, von welchem die Propheten auf Eingeben des Weltschöpfers weissagten; er sey aber sowohl „von dem Weltschöpfer, oder dem Jehovah der Juden, als auch vom Teufel verfolgt worden, weil er

„den Absichten beyder entgegen arbeitete. Seine Kreuzi„gung, sein Tod und seine Auferstehung waren bloß „scheinbar."

Weil Marcion das jüdische Gesetz des Religionswesens von dem Weltschöpfer ableitete, so verwarf er alle alttestamentlichen Schriften; von dem N. T. nahm er nur zehn Paul. Briefe an. Ausserdem hatte er noch ein Evangelium, welches entweder eine verdorbene Abschrift des Evangeliums Lucä, oder eine mit demselben sehr nahe verwandte Schrift war.

§. 59.

Marcus und seine Anhänger.

Marcus war ein Schüler des Valentinus, und brachte die Lehrsätze seines Lehrers in ein anderes System. Aus Palästina begab er sich, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, in das Abendland. Seine Lehre trug er in einem Gedicht vor, worinn er die göttlichen Äonen redend einführte. Er suchte sein System noch tiefer zu begründen, als Valentinus. Vor allem Daseyn, sagt er, geht vorher eine προαρχη, Voranfang, ein προανεννοητος, ein Unbegreiflicher, der schon vor allem Daseyenden ist, ein ανουσιος, einer der über alle Arten des Daseyns erhaben ist, ein αρρητος, oder Unaussprechlicher, ein ανονομαστος, einer dem gar kein Name gegeben werden kann. Dieser ist die μονοτης, die Alleinheit, und mit dieser zugleich war die ἑνοτης, die Einheit. Diese beyden Mächte erzeugten das erste von den Gedanken zu erfassende, ursprungslose und unsichtbare Grundprincip alles Daseyns, αρχην παντων νοητην, die μονας; mit dieser war eine ihr gleichartige Macht vorhanden, das Eine, το ἑν. Von dieser τετρας, nämlich von der μονοτης, der ἑνοτης, der μονας und dem ἑν emanirten alle übrigen Äonen. Diese τετρας ist das Allerheiligste, Unaussprechlichste, wovon nur die Vollkommensten etwas wissen. Aus dieser Tetras von Äonen ging eine andere τετρας, von dieser eine δεκας und aus

dieser eine Andere aus Zeugung hervor. Der jüngste Äon ist die σοφια, und durch das Sinken der Äonen von ihrem Urgrunde abwärts ist die sinnliche Welt entstanden. In der Christologie stimmt Marcus Lehre mit der des Valentinus überein.

§. 60.

Bardesanes.

Bardesanes war ein Syrier, und lebte zu Edessa, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts. Er nahm außer dem Princip des Guten, Gott, nicht ein ewiges mit Bewußtseyn begabtes Princip des Bösen, sondern eine unbeseelte und unorganische ὑλη, ein Chaos, an; und das aller Bildung in derselben Widerstrebende, ist Grund des Bösen, daraus hat der Satan sein Daseyn genommen.

Bardesanes nahm sieben Principien des geistigen Daseyns an, vermuthlich sieben Äonen, welche mit dem Urwesen die höchste ογδοας ausmachen. Er redet von einem heil. Geist, einer Mutter alles Lebens, die über dem Chaos schwebte. Dieß ist nichts anders als die σοφια des Valentinus und auch von ihrer unvollkommenen Tochter, der Achamoth, finden sich in dem Systeme des Bardesanes deutliche Spuren. Er läßt dieselbe nach ihren, dem Demiurg eingegebenen Ideen die Welt bilden.

Der menschlichen Natur gab Bardesanes drey Theile: die ψυχη, das πνευμα und das σωμα, welches aus der groben dem Geiste feindseligen Materie besteht; daher gab auch Bardesanes nicht zu, daß Christus, welchen er den Sohn des Lebendigen nannte, einen substantiellen Menschenkörper hatte. Er legte ihm einen feinern ätherischen Lichtkörper bey, welcher seiner Natur nach den sinnlichen Affectionen nicht unterworfen war; daher auch Christus nicht im eigentlichen Sinne den Tod gelitten hat.

Die Anhänger des Bardesanes erhielten sich lange in Syrien. An ihrer Spitze stand sein Sohn Harmo-

nius. Der Sohn verbreitete gleichfalls, wie sein Vater, seine Lehre durch Lieder.

cf. Bardesanes gnosticus, Syrorum primus Hymnologus. Scripsit Aug. Hahn. Lps. 1819. 8.

§. 61.

Apelles.

Apelles war ein Schüler Marcion's zu Rom, und blieb eine Zeit lang dessen Lehrsystem getreu. Als er aber nach Alexandrien ging, so brachte er ein eigenes gnostisches Lehrsystem mit zurück, welches in manchen Stücken mit dem Valentinischen zusammentraf. Das ausgezeichnetste in seinem Lehrsystem ist: daß er den höchsten Gott und den Weltschöpfer in eine nähere Verbindung miteinander setzte. Er nannte den Weltschöpfer einen angesehenen Engel (angelus inclytus) einen von Gott abstammenden, aber sehr entfernten, Geist. Der Erlöser Christus gab ihm die Idee zur Weltschöpfung ein, und gebrauchte ihn als Organ zur Offenbarung der höhern Weltordnung. Die Seelen hielt Apelles für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, und nahm männliche und weibliche unter ihnen an. Ein feindseliger Geist, welchen Apelles angelus igneus heißt, hat sie von ihren himmlischen Wohnsitzen herabgelockt, und in den groben materiellen Körper gebannt. Der Weltschöpfer bemerkte mit Betrübniß, wie sehr die Welt durch den angelus igneus, der ihm feindselig widerstrebte, von den göttlichen Ideen, die ihm der Erlöser Christus mitgetheilt hatte, entfernt werde. Er hat daher den höchsten Gott gebeten, daß er Christum herabsenden wolle, um die Welt zu erlösen und zu verbessern. Zu diesem Zwecke kam auch Christus auf die Erde herab, aber in einem feinen ätherischen Körper. Diesen legte er bey seiner Himmelfahrt wieder ab, und erhob sich als reiner freyer Geist in das πληρωμα.

„Indessen wollte der Demiurg für den höchsten Gott
„angesehen seyn, und er erreichte diese Absicht durch die
„Propheten, welche er von Zeit zu Zeit zu dem hebräi-
„schen Volk sandte. Das nämliche thaten noch andere
„Wesen seiner Art unter andern Völkern und dadurch
„entstand bey dem menschlichen Geschlecht nicht allein der
„Mangel der wahren Erkenntniß Gottes, sondern auch
„ein lasterhaftes Sinnenleben."

„Um diesem Elende zu steuern, begab sich der Äon
„Christus aus dem πληρωμα herab, nahm einen fei-
„nen ätherischen Körper an und ging durch den Leib der
„Maria, wie Wasser durch einen Canal fließt. Bey
„seiner Taufe vereinigte sich noch mit ihm der Äon Je-
„sus, daher er im N. T. gewöhnlich den Namen Jesus
„Christus führt. Der Demiurg Jehovah, dessen gött-
„liches Ansehen unter den Juden durch ihn gefährdet
„wurde, brachte ihn aber an das Kreuz. Indessen trenn-
„ten sich vorher die beyden Äonen, Christus und Jesus
„von dem Körper, der auch nur nebst der sinnlichen
„Seele getödet wurde. Diejenigen Seelen der Men-
„schen, welche den Vorschriften Christi folgen, gelangen
„einst an einen seligen Ort in die Nähe des Lichtraums,
„die es aber nicht thun, werden vernichtet."

So reich dieses System an speculativen Spielereyen und willkührlichen Annahmen ist, so ist es doch keineswegs sinnlos. Um sich die fortgesetzten Ausströmungen aus Gott begreiflicher zu machen, ließ Valentinus eine männliche und weibliche Kraft immer zusammenwirken. Diese Ausströmungen, dachte Valentinus, gingen so lang fort, bis daß in der äusserstén gar keine Centripetalkraft mehr war, sondern sich ein Bestreben nach auswärts und zu immer grösserer Entfernung erhob. Die Folge davon war die, daß die letzte Ausströmung oder das letzte Äonenpaar, und zwar, weil gewöhnlich auch das Weib der schwächere Theil ist, der weibliche Äon davon in Berührung mit der Materie kam. Dadurch wurde ein Wesen erzeugt,

les eines Theils von dem guten und andern Theils von dem bösen Grundwesen abstammte; jedoch war es diesem letztern mehr verwandt, als jenem. Deßwegen wurde es nun von dem Lichtraum zurück und in die Gemeinschaft mit der Materie gewiesen. Belebt war sie nun einmal, und ihr Leben gab auch der todten Materie Leben. Dadurch sonderte sich nun der Grundstoff der Welt in seine drey besondern Arten ab, und es war nur noch ein Baumeister nöthig, um die Welt zu bauen. Auch für diesen sorgte Valentinus, indem er, wie alle Gnostiker, dem Jehovah der Juden dieses Geschäft anwieß.

§. 57.

Ptolomäus und Heracleon.

In einer eigenthümlichen Gestalt erscheint die γνωσις bey Ptolomäus, Heracleon, Cerdon und Marcion, welche zwischen dem bösen und guten Grundwesen noch ein Mittelwesen annahmen, das zwar unvollkommener als der höchste Gott, aber doch besser als die Materie sey. Bey Ptolomäus, einem Zeitgenossen des Valentinus, findet sich diese Meynung am ersten. Das Mittelwesen, sagt er, habe die Welt erschaffen, und das mosaische Gesetz gegeben; vollkommener als dieser Weltschöpfer war aber Jesus Christus, welcher auf Erden die Bestimmung hatte, den Mängeln des mosaischen Gesetzes abzuhelfen. In der nämlichen Zeit breitete Heracleon fast die nämliche Meynung in Rom aus; er nahm auch einen höchsten Gott, einen Satan, als das entgegenstehende böse Princip, einen Demiurg, der die Welt erschaffen und das mosaische Gesetz gegeben habe, und einen Christus an, der noch ein höheres Wesen als der Weltschöpfer sey. Ausserdem nahm er auch die zoroastrische Lehre von zwey Menschengattungen in Schutz.

§. 58.

Cerdon und Marcion.

Mit diesen Vorstellungen stehen Cerdon's und Marcion's Lehrsätze in einer sichtbaren Verbindung. Cerdon lebte ungefähr zu Hadrian's Zeit in Rom, und Marcion war der Sohn eines Bischoffs in der Landschaft Pontus, wurde aber wegen irriger Meynungen aus seinem Vaterlande vertrieben und hielt sich die übrige Zeit seines Lebens vornämlich zu Rom auf. Er stiftete eine sehr zahlreiche, nach seinem Namen genannte, Secte, die sich bis ins fünfte Jahrhundert in Italien und in allen Ländern Asiens und Africas erhalten hat. Nach Irenäus und Tertullian's Versicherungen dachten Cerdon und Marcion übereinstimmig; was uns also diese beyden, und ausser ihnen noch andere alte Schriftsteller, als Lehre Marcion's angeben, das gilt auch als Lehre Cerdon's. Marcion behauptete:

„Es giebt zwey Grundwesen, ein gutes, oder den wahren und guten Gott, ein böses, oder den bösen Gott, den Teufel, welcher über die Materie herrscht. In der „intelligibeln Welt nahm Marcion mehrere von Gott „erzeugte Intelligenzen an, deren eine aus der bösen „Materie die Welt erschuf. Dieser Weltschöpfer, welchen Marcion auch oft den gerechten Gott nennt, „hat auch die Menschen erschaffen, und mit einer vernünftigen Seele aus der intelligiblen Welt begabt. Ihm „sind die Juden, dem Teufel aber die Heiden unterworfen, der der Beherrscher der Materie ist. Jesus war „der Sohn des guten Gottes, hatte nur eine menschliche Scheingestalt, und gab sich, bloß um sich bey den „Juden beliebt zu machen, für ihren Messias oder „Christus aus, von welchem die Propheten auf Eingeben des Weltschöpfers weissagten; er sey aber sowohl „von dem Weltschöpfer, oder dem Jehovah der Juden, als auch vom Teufel verfolgt worden, weil er

„den Absichten beyder entgegen arbeitete. Seine Kreuzi-
„gung, sein Tod und seine Auferstehung waren bloß
„scheinbar.“

Weil Marcion das jüdische Gesetz des Religionswesens
von dem Weltschöpfer ableitete, so verwarf er alle alttesta-
mentlichen Schriften; von dem N. T. nahm er nur zehn Paul.
Briefe an. Ausserdem hatte er noch ein Evangelium, welches
entweder eine verdorbene Abschrift des Evangeliums Lucä, oder
eine mit demselben sehr nahe verwandte Schrift war.

§. 59.

Marcus und seine Anhänger.

Marcus war ein Schüler des Valentinus, und brach-
te die Lehrsätze seines Lehrers in ein anderes System. Aus
Palästina begab er sich, in der zweyten Hälfte des zweyten
Jahrhunderts, in das Abendland. Seine Lehre trug er in einem
Gedicht vor, worinn er die göttlichen Äonen redend einführte.
Er suchte sein System noch tiefer zu begründen, als Valen-
tinus. Vor allem Daseyn, sagt er, geht vorher eine προαρ-
χη, Voranfang, ein προανεννοητος, ein Unbegreiflicher, der
schon vor allem Daseyenden ist, ein ανυσιος, einer der über
alle Arten des Daseyns erhaben ist, ein αρρητος, oder Un-
aussprechlicher, ein ανονομαςος, einer dem gar kein Name ge-
geben werden kann. Dieser ist die μονοτης, die Alleinheit,
und mit dieser zugleich war die ἑνοτης, die Einheit. Diese
beyden Mächte erzeugten das erste von den Gedanken zu erfas-
sende, ursprungslose und unsichtbare Grundprincip alles Da-
seyns, αρχην παντων νοητην, die μονας; mit dieser
war eine ihr gleichartige Macht vorhanden, das Eine, το ἑν.
Von dieser τετρας, nämlich von der μονοτης, der ἑνοτης,
der μονας und dem ἑν emanirten alle übrigen Äonen. Diese
τετρας ist das Allerheiligste, Unaussprechlichste, wovon nur
die Vollkommensten etwas wissen. Aus dieser Tetras von Äo-
nen ging eine andere τετρας, von dieser eine δεκας und aus

dieser eine δωδεκας aus Zeugung hervor. Der jüngste Äon ist die σοφια, und durch das Sinken der Äonen von ihrem Urgrunde abwärts ist die sinnliche Welt entstanden. In der Christologie stimmt Marcus Lehre mit der des Valentinus überein.

§. 60.

Bardesanes.

Bardesanes war ein Syrier, und lebte zu Edessa, in der zweyten Hälfte des zweyten Jahrhunderts. Er nahm außer dem Princip des Guten, Gott, nicht ein ewiges mit Bewußtseyn begabtes Princip des Bösen, sondern eine unbeseelte und unorganische ὑλη, ein Chaos, an; und das aller Bildung in derselben Widerstrebende, ist Grund des Bösen, daraus hat der Satan sein Daseyn genommen.

Bardesanes nahm sieben Principien des geistigen Daseyns an, vermuthlich sieben Äonen, welche mit dem Urwesen die höchste ογδοας ausmachen. Er redet von einem heil. Geist, einer Mutter alles Lebens, die über dem Chaos schwebte. Das ist nichts anders als die σοφια des Valentinus und auch von ihrer unvollkommenen Tochter, der Achamoth, finden sich in dem Systeme des Bardesanes deutliche Spuren. Er läßt dieselbe nach ihren, dem Demiurg eingegebenen Ideen die Welt bilden.

Der menschlichen Natur gab Bardesanes drey Theile die ψυχη, das πνευμα und das σωμα, welches aus der groben dem Geiste feindseligen Materie besteht; daher gab auch Bardesanes nicht zu, daß Christus, welchen er den Sohn des Lebendigen nannte, einen substantiellen Menschenkörper hatte. Er legte ihm einen feinern ätherischen Lichtkörper bey, welcher seiner Natur nach den sinnlichen Affectionen nicht unterworfen war; daher auch Christus nicht im eigentlichen Sinne den Tod gelitten hat.

Die Anhänger des Bardesanes erhielten sich lange in Syrien. An ihrer Spitze stand sein Sohn Harmo-

zius. Der Sohn verbreitete gleichfalls, wie sein Vater, seine Lehre durch Lieder.

cf. Bardesanes gnosticus, Syrorum primus Hymnologus. Scripsit Aug. Hahn. Lps. 1819. 8.

§. 61.

Apelles.

Apelles war ein Schüler Marcion's zu Rom, und blieb eine Zeit lang dessen Lehrsystem getreu. Als er aber nach Alexandrien ging, so brachte er ein eigenes gnostisches Lehrsystem mit zurück, welches in manchen Stücken mit dem Valentinischen zusammentraf. Das ausgezeichnetste in seinem Lehrsystem ist: daß er den höchsten Gott und den Weltschöpfer in eine nähere Verbindung miteinander setzte. Er nannte den Weltschöpfer einen angesehenen Engel (angelus inclytus) einen von Gott abstammenden, aber sehr entfernten, Geist. Der Erlöser Christus gab ihm die Idee zur Weltschöpfung ein, und gebrauchte ihn als Organ zur Offenbarung der höhern Weltordnung. Die Seelen hielt Apelles für gesunkene Wesen himmlischer Abkunft, und nahm männliche und weibliche unter ihnen an. Ein feindseliger Geist, welchen Apelles angelus igneus heißt, hat sie von ihren himmlischen Wohnsitzen herabgelockt, und in den groben materiellen Körper gebannt. Der Weltschöpfer bemerkte mit Betrübniß, wie sehr die Welt durch den angelus igneus, der ihm feindselig widerstrebte, von den göttlichen Ideen, die ihm der Erlöser Christus mitgetheilt hatte, entfernt werde. Er hat daher den höchsten Gott gebeten, daß er Christum herabsenden wolle, um die Welt zu erlösen und zu verbessern. Zu diesem Zwecke kam auch Christus auf die Erde herab, aber in einem feinen ätherischen Körper. Diesen legte er bey seiner Himmelfahrt wieder ab, und erhob sich als reiner freyer Geist in das πλήρωμα.

§. 62.

Tatianus.

Tatianus ein Assyrer um das J. 170. lebend, gab durch seine strenge Moral zur Entstehung der Enkratitensecte die Ursache. Auch äusserte er bereits in seiner in früherer Zeit geschriebenen Oratio contra Gentes gnostische Ideen, ob er sich gleich erst später in diese ganz vertieft und verwickelt hat. Es schimmert in dieser Schrift die Emanationstheorie merklich durch, deßgleichen wird die platonische Anthropologie vorgetragen. Nachher trug aber Tatianus, nach dem Bericht des Irenäus und anderer alter Schriftsteller, die speculative Lehre des Gnosticismus weit bestimmter vor. Er sprach von Äonen, welche vom höchsten Gott emanirt wären, von einem Weltschöpfer, und scheint auch Christo nur einen Scheinkörper beygelegt zu haben.

§. 63.

Die Ophiten oder Serpentarier.

Die Secte der Ophiten oder Serpentarier that sich im zweyten Jahrhundert hauptsächlich in Kleinasien, Syrien und Ägypten hervor. Da Origenes läugnet, daß sie Christen gewesen wären, die übrigen alten Schriftsteller aber das Gegentheil behaupteten, so gewinnt Mosheim's Vermuthung, daß es jüdische und christliche gegeben habe, sehr viel für sich. Ursprünglich machten sie eine aus bloßen Juden bestehende philosophische Secte aus, von welchen ein Theil in der Folge zum Christenthum überging, — diese die christlichen Ophiten. Mosheim und Walch haben auf die Darstellung ihres Lehrbegriffs einen ungemein großen Fleiß gewendet; aber es läßt sich kein Licht und kein Zusammenhang darein bringen, indem er die sonderbarste Mischung aus orientalischer Philosophie, jüdischer und christlicher Theologie, aus der cabbalistischen Philosophie und aus der Naturlehre ist. Nur so viel läßt sich abnehmen, daß der Grundcharacter desselben gno-

stisch

tisch ist, und daß er in sehr vielen Stücken dem valentinischen System nahe kommt.

Den Namen Ophiten oder Serpentarier erhielten sie deßwegen, weil man sie der Schlangenverehrung beschuldigte; allein man that es wohl mit Unrecht, oder vielmehr aus Mißverstand. Sie liebten das Mysteriöse und stellten ihre Lehrsätze in Symbolen dar. So hätten sie nach Origenes Bericht eine Zeichnung, welche in verschlungenen Kreisen bestand, mit seltsamen Namen beschrieben und mit Thierbildern bemalt war. Dieß alles war vermuthlich bloß bildliche Darstellung ihrer Lehrsätze, und so hatten sie denn auch zu dem nämlichen Zweck ohne Zweifel eine Schlange als Symbol, welche ihnen den Vorwurf zu Wege brachte, als beteten sie die Schlangen an.

Vgl. Joh. Heinr. Schumacher's Erläuterung des dunkeln und schweren Lehrbegriffs der alten Ophiten oder Schlangenbrüder, nach den geheimen Grundsätzen der Kabbala abgefaßt. Wolfenbüttel 1756. 4.

§. 64.

Judaisirende Parteyen.

Wenn von der einen Seite die Gnostiker das Christenthum in die Gefahr brachten, auf die schwindlichen Höhen der Speculation und des Idealismus erhoben zu werden, so hatte es von der andern Seite zu fürchten, durch Annäherung an den Rationalismus seinen supranaturalistischen Character zu verlieren. Dieses geschah von Parteyen, welche von den rationalen Grundsätzen des Judenthums ausgiengen. Nicht nur dauerten die Nazaräer und Ebioniten noch fort, sondern es erhoben sich auch noch andere Secten, welche, wenn sie auch nicht alle in einer äussern Verbindung mit ihnen standen, doch darin mit ihnen übereinkamen, daß sie die Gottheit Christi, in dem Sinne, wie sie damals gelehrt wurde, läugneten. Theodotus und Artemon, Praxeas, Noetus, Beryllus und Sabellius gehören hieher.

§. 65.

Theodotus und Artemon.

Theodotus aus Byzanz, mit dem Beynamen der Gerber, muß von Theodotus dem jüngern, Theodotus dem Valentinianer und Theodotus dem Montanisten unterschieden werden. Seine Vaterstadt Byzanz mußte er verlassen, weil er in einer Verfolgung gegen die Christen Christum verläugnet hatte, und deßhalb nachher mit allgemeiner Verachtung gestraft wurde. Er begab sich hierauf nach Rom; hier lehrte er gegen das Ende des zweyten Jahrhunderts, daß Jesus Christus ein bloser Mensch gewesen sey. Nach der Aussage einiger alten Kirchenschriftsteller nahm er aber eine übernatürliche Erzeugung Christi an. Andere Schriftsteller behaupteten das Gegentheil, welches nun auch das richtige seyn mag. In jedem Falle läßt sich vermuthen, daß seine Meynungen mit den Lehrsätzen der Nazaräer oder Ebioniten in Verbindung standen; denn ein Theil von diesen statuirte auch eine übernatürliche Erzeugung Christi, während der andere bloß eine natürliche annahm. Dieser Zusammenhang wird um so wahrscheinlicher, da die Anhänger des Theodotus vorgegeben haben, ihre Lehre sey die älteste unverfälschte Christenthumslehre, welches bekanntlich auch die Nazaräer von der ihrigen vorgaben, weil ihre Vorfahren selbst von Christus unterrichtet worden wären.

Theodotus der jüngere war ein Schüler des Theodotus von Byzanz, und wurde der Stifter der sogenannten Melchisedekiten. Er lehrte nämlich von Melchisedek, welcher in der Geschichte Abrahams vorkommt, und über welchen der Verfasser der Briefe an die Hebräer viel allegorisirt, daß er eine Kraft Gottes sey und für die Engel im Himmel eben so das Amt eines Vorbitters verwalte, wie Christus für die Menschen auf Erden. Im übrigen war er mit seinen Anhängern, den Melchisedekiten, den Lehrsätzen des Theodotus von Byzanz getreu.

Von **Artemon** ist zwar gewiß, daß er auch in Rom gelehrt habe; ob aber noch einige Zeit vor **Theodotus** von Byzanz, oder zu gleicher Zeit, oder erst nach ihm, ist nicht gewiß. Die Meisten stimmen aber für das letzte und setzen sein Leben gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts. In jedem Falle standen seine Lehrsätze mit denen des **Theodotus** in Verbindung. Er lehrte ebenfalls, daß Christus nur ein bloßer Mensch gewesen, und daß dieß ächte apostolische Lehre sey.

Vgl. Joh. Erh. **Kapp** diss. de historia Artemonis et Artemonitarum. Lips. 1737. 4.

§. 66.

Praxeas und die Monarchianer oder Patripassianer.

Noch am Ende des zweyten Jahrhunderts ist auch **Praxeas**, ein geborner Asiate, nach Rom gekommen, und man kann es nicht für unwahrscheinlich halten, daß er durch Leute aus **Theodotus** Schule auf den Gedanken gebracht worden ist, die Lehre von Gottes Einheit, welche man damals μοναρχια Θεȣ nannte, auf einem andern Wege in Sicherheit zu bringen, ohne aber nöthig zu haben, Christum zu einen bloßen Menschen herabzuwürdigen. Er setzte daher folgende Lehrbestimmung fest, die er in Rom, und nachher in Africa verbreitet hat.

> „Es ist nur ein einziger Gott, welcher, in Absicht auf „verschiedene Handlungen und Verhältnisse zur Welt „und zu den Menschen, in der heil. Schrift bald der „Vater, bald der Sohn und bald der heil. Geist ge„nannt wird."

Diese drey Namen bezeichnen also nicht drey von einander verschiedene Substanzen oder Personen, sondern eine und dieselbe Substanz, den einzigen Gott, nach seinen verschiedenen Wirkungen und äusserlichen Verhältnissen. Da aus diesen Sätzen, wenn sie auf eine consequente Weise auf die Aussprüche des N. T. angewendet werden, gefolgert werden muß, daß Gott unter dem Namen Jesu Christi von der Maria gebo-

ren worden sey, gelitten habe und begraben worden sey, so werden die Anhänger des Praxeas Patripassianer, aber auch Monarchianer genannt. Sie haben sich aber bald unter der Partey der Sabellianer, zu welchen sie sich schlugen, verloren.

§. 67.

Noetus und die Noetianer.

Noetus, nach einigen aus Syrien, nach andern aus Ephesus, trat um das Jahr 220. hervor. Seine Meynungen stehen mit denen des Praxeas in Verbindung, daher man auch seine Anhänger oft gleichfalls Patripassianer genannt hat. Er nahm nicht mehr als eine einzige göttliche Substanz oder Person an. Weil nun aber gleichwohl im N. T. Jesus Christus als Gott dargestellt ist, so lehrte Noetus, daß die einzige Gottheit selbst in ihm gewohnt und sich wirksam bewiesen habe. Sie hat die Stelle der vernünftigen Seele vertreten, und in so fern hat also Noetus Christum für keinen vollständigen Menschen gehalten.

§. 68.

Beryllus.

Beryllus, Bischoff zu Bostra in Arabien, lehrte: daß Christus vor seiner Menschwerdung nicht als eine göttliche Person oder als Hypostase existirt habe, sondern nur seiner Bestimmung gemäß in dem Verstand und Willen Gottes vorhanden gewesen wäre. Nach seiner Menschwerdung senkte sich die Gottheit des Vaters in ihn. Über diese Lehrsätze wurde im J. 224. zu Bostra eine Synode gehalten, auf der sich auch Origenes befand, und diesem ist es gelungen, den Beryllus von der Falschheit derselben zu überzeugen und davon abzubringen.

§. 69.

Sabellius und die Sabellianer.

Sabellius, ein Africaner, lehrte zwischen den Jahren 250 und 260. zu Ptolemais, der Hauptstadt seines Vaterlandes, Pentapolis, einer Provinz des cyrenäischen Libyens. Er soll ein Schüler des Noetus gewesen seyn. Über seine Lehrsätze hat man keine ganz genaue und bestimmte Nachrichten. Nach dem Theodoret (H. F. II, 9.) waren dem Sabellius die Wörter, Vater Sohn und Geist Namen, welche der Gottheit in Bezug auf ihre verschiedenen Wirksamkeiten beygelegt werden.

In so fern Gott den Juden ihre Gesetze gab, wurde er Vater, in so fern er Mensch wurde, wurde er Sohn, und in so fern er sich den Aposteln mittheilte, wurde er heil. Geist genannt. Epiphanius war aber ungewiß, ob Sabellius dieses behauptete, oder ob er gelehrt habe, die drey Personen stünden in dem Verhältnisse zu einander, wie bey den Menschen Leib, Seel und Geist, oder wie bey der Sonne die Kraft zu wärmen, die Kraft zu leuchten, und die runde Gestalt. Dieß war auch höchst wahrscheinlich die wahre Meynung des Sabellius.

Martini, in seiner Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den vier ersten Jahrhunderten. 1. Bd. S. 193. stellt seine einzelnen Lehrsätze so dar:

Es ist nicht mehr als eine einzige göttliche Hypostasis oder Person; der λογος ist eine Kraft Gottes, die sich seit der Schöpfung der Welt unter den Menschen wirksam erwiesen, aber nie eine eigne Persönlichkeit erhalten hat, nie ein besonderes, für sich bestehendes, Subject geworden ist. Diese Kraft Gottes vereinigte sich nun zu der bestimmten Zeit mit dem Menschen Jesu, wirkte auf ihn, wie auf keinen andern Menschen, und verließ ihn nicht eher, als bis er alles, was zur Beseeligung der Menschen von ihm geschehen sollte, vollbracht hatte. Dieser Mensch Jesus hieß nunmehr Sohn Gottes, weil er, ausser

seiner wundervollen Erzeugung, mit einer göttlichen Kraft [illegible]
gerüstet war. Der heil. Geist ist auch eine Kraft Gottes,
zur Beförderung und Besserung der Tugend unter den M[illegible]
schen wirkt.

Wenn Sabellius demungeachtet Vater, Sohn und G[illegible]
drey πρόσωπα, oder Personen nannte, so hatte er nur drey [illegible]
schiedene Kräfte oder Kraftäußerungen in der Gottheit im Si[illegible]
indem er sich Gott in einem dreyfachen Kraft- oder Wirkend[illegible]
hältniß dachte, als die oberste Ursache aller Dinge, als
Erleuchter der Menschen durch Ertheilung seiner Geistes[illegible]
in den Menschen Jesus, und als Beförderer der Besse[illegible]
und Tugend unter den Menschen. Eben so hatte Sal[illegible]
lius, wenn er von einem Unterschied zwischen Vater, S[illegible]
und Geist sprach, nur drey verschiedene Kräfte in Gott,
die verschiedenen Arten ihrer Wirksamkeit im Sinne.

Vgl. Christi. Wormii historia Sabelliana. Fran[illegible]
et Lips. 1669. 8.

§. 70.

Hermogenes.

Obgleich die neuplatonische Philosophie die herrsch[illegible]
war, so wurden doch von Einzelnen auch die übrigen ph[illegible]
phischen Systeme der alten Griechen geschätzt.

Hermogenes, ein africanischer Maler, der zu T[illegible]
tullian's Zeit lebte, interessirte sich sehr für die stoische [illegible]
losophie; aber eben dieß machte ihn zum Urheber einer b[illegible]
dern Lehrmeynung, deren Anhänger man Materiarii oder M[illegible]
rialisten genannt hat. Hermogenes behauptete nämlic[illegible]
Ewigkeit der Materie. Er hielt es aber keineswegs mit
Gnostikern, vielmehr steht sein System gerade dem gnost[illegible]
Dogma von zwey Grundwesen entgegen.

Er ging von folgenden Schlüssen aus:

Gott hat entweder aus sich selbst, (das wäre die Em[illegible]
tionstheorie) oder aus Nichts, (das wäre der Nihilis[illegible]
oder aus Etwas Alles hervorgebracht. Der erste kann

angenommen werden, denn Gott ist untheilbar und unveränderlich; eben so wenig der zweyte, denn da Gott selbst gut ist, so würde auch Alles gut seyn, was er aus Nichts erschaffen hat. Man findet aber viel Böses in der Welt; man muß daher das dritte annehmen, daß Gott Alles aus etwas bereits vorhandenem erschaffen habe. Dieß ist die Materie, die an sich böse ist; weil sie aber nicht böse seyn könnte, wenn Gott sie erschaffen hätte, so muß sie mit Gott gleich ewig seyn.

§. 71.

Eine andere Art von Materialisten.

Um das Jahr 248. erhoben sich in Arabien gewisse Irrlehrer, welche die Unsterblichkeit der Seele läugneten. Sie behaupteten nämlich, wie Eusebius berichtet, daß die Seele zugleich mit dem Körper sterbe, und auch mit ihm verwese; sie würde aber zur Zeit der Auferstehung wieder mit ihm erweckt werden. Es scheinen also diese Irrlehrer bey dem Menschen gar kein πνευμα oder νȣς, sondern bloß eine sinnliche Seele, eine ψυχη, angenommen zu haben. Man ließ den Origenes nach Arabien kommen, versammelte eine große Synode, auf der es dem Origenes durch die Kraft seiner Gründe gelang, die Gegner von ihrem Irrthum zu überzeugen.

§. 72.

Montanus und die Montanisten.

Montanus scheint ausser allem Zusammenhang mit den Häretikern dieser und der vorigen Periode zu stehen; am wichtigsten wird er dadurch, daß das Bestreben seiner Partey, sich nicht weit auszubreiten, und die allein herrschende zu werden, sehr viel zur Entstehung der katholischen Kirche beygetragen hat. Er war bey einer Gemeinde in Phrygien, wahrscheinlich der Gemeinde im Städtchen Pepuza Bischoff zwischen den Jahren 140—160. Er hatte einen trübsinnigen Character, und war daher zum Fanatismus geneigt, von welchem sich auch

viele Merkmale in seinen Lehrsätzen und Geboten zeigen. Es ist noch unentschieden, ob er sich für den von Christus verheissenen Paracleten gehalten, oder ob er nur behauptet habe, daß er von dem Paraclet Offenbarungen empfange.

Diejenigen, welche jenes glaubten, z. E. Mosheim und Henke, nehmen an: „er habe den Paraclet vom heil. Geist unterschieden, und unter jenem einen mit Gottes Kraft ausgerüsteten Lehrer verstanden, welcher nach den Verheissungen Christi mit der Zeit unter den Menschen aufstehen werde. Für diesen soll sich nun Montanus selbst gehalten haben.

Dagegen sind andere der Meynung, Montanus habe den Paraclet vom heil. Geist nicht unterschieden, habe aber die Überzeugung gehabt, er empfange von demselben göttliche Offenbarungen, und zwar die vollkommensten Offenbarungen, denn das ist der eigenthümliche Punct, in dem Lehrbegriff des Montanus, daß er behauptet hat, mit Christus und den Aposteln wären die Offenbarungen Gottes zum Heil der Menschen noch nicht vollendet worden. Er nahm überhaupt in der moralisch religiösen Erziehung des Menschengeschlechts vier Perioden an:

1) von Adam bis Moses war das Wiegenalter;
2) von Moses bis Christus das Kindheitsalter;
3) unter Jesu und seinen Aposteln das Knabenalter, und
4) das Mannsalter, wo die geoffenbarte Religion ganz zur Reife und zur Vollkommenheit gelangt, sollte nun mit ihm, oder mit ihm selbst beginnen.

Begreiflich wird es aus diesen Ideen, daß Montanus ein sehr eifriger Freund des Chiliasmus war, und daß er eine sehr strenge Sittenlehre vortrug.

Er glaubte nämlich, Christus und die Apostel hätten wegen der Schwachheit ihrer Zeitgenossen noch vieles zugelassen, was bey einer ganz vollkommenen Religionsverfassung nicht fehlen dürfe. Er schrieb daher ein sehr häufiges Fasten vor,

erbot die zweyte Ehe, untersagte allen Kleiderputz, so wie das Studium der Philosophie und der schönen Wissenschaften, und führte eine sehr strenge Kirchendisciplin ein. Seine Anhänger breiteten sich sehr stark in Asien, Africa, und andern Theilen Europa's aus. Man nannte sie gewöhnlich Montanisten, aber auch von seinem bischöfflichen Sitz Pepuziner, und von dem Theil Phrygiens, in welchem das Städtchen lag, Kataphrygier. Merkwürdig ist es, daß der berühmte karthaginensische Kirchenlehrer Tertullianus endlich zu dieser trübsinnigen Parthey übergegangen ist.

Vgl. Theoph. Wernsdorf Commentatio de Montanistis saeculi II. vulgo creditis haereticis. Dant. 1751. 4.

Zweyter Abschnitt.
Geschichte der Dogmatik.

§. 73.

Esoterische und exoterische Lehrart.

Die neuplatonische Philosophie gab Veranlassung, daß schon Clemens von Alexandrien auf den Weg einer doppelten Lehrart, der esoterischen und exoterischen gezogen wurde. Weil er eine höhere philosophische Ansicht, die er γνωσις nannte, von der gemeinen und populären Ansicht der Christenthumslehre unterschied, so konnte er dasselbe gar nicht auf einerley Art vortragen. Die Gebildeten, welche in die Lehrsätze der neuplatonischen Philosophie eingeweiht waren, mußten zur freyern philosophischen Ansicht der Dogmen erhoben werden. Dieß war die esoterische Lehrart, welche Clemens selbst von Jesu und den Aposteln ableitete. Bey dem ungelehrten und ungebildeten Volk hielt aber Clemens eine andere, den geistigen Bedürfnissen dieser Volksclasse angemessene, Methode für nothwendig. Nach ihr folgt man bloß dem Buchstaben der heiligen Schrift und der Ansicht des gemeinen Menschenverstandes und diese Methode heißt die exoterische, weil die, bey welchen sie angewendet wird, nur gleichsam die Aussenseite des Christenthums haben. Ob nun gleich diese doppelte Darstel-

lungsart des Christenthums nicht allgemein eingeführt wurde, so hat sie sich doch allen denen empfohlen, welche die christliche Religionslehre aus einem philosophischen Standpunct betrachteten. Besonders thaten dieß fast alle diejenigen, welche als Zöglinge aus der alexandrinischen Catechetenschule hervorgingen. Namentlich trat Origenes in die Fußstapfen seines Lehrers Clemens. Nach dem Origenes hat aber die γνωσις, welche den Esoterikern vorgetragen wurde, auch noch die Bestimmung, weiter zu gehen, als der Buchstabe der Bibel, d. h. alles das zu erforschen und zu bestimmen, was in der Bibel dunkel und unbestimmt vorgetragen ist. Er behauptete nämlich, daß es viele Puncte gäbe, welche in der Bibel nicht deutlich vorgetragen sind; Lehren, bey denen gesagt wird, daß etwas sey oder nicht sey, aber nicht bestimmt wird, wie oder warum es sey; so z. E. bey dem heil. Geist wird nicht bestimmt unterschieden, ob er geschaffen oder ungeschaffen, und ob er für den Sohn Gottes selbst zu halten sey; ferner ob die Seele mit dem Körper fortgepflanzt werde, oder auf eine andere Art entstehe, ferner, was der Teufel und seine bösen Engel sind; was vor dieser Welt gewesen ist, und was nach ihr Ende seyn wird; wie Gott gedacht werden müsse, ob körperlich oder von einer andern Natur, als die Körper sind; deßhalben muß auch von Christus und dem heil. Geist erst untersucht und erforscht werden, so wie auch auszuforschen ist, wann die Engel erschaffen worden sind. Allein zu diesen Untersuchungen gehören ausgezeichnete Gaben des Geistes, und nur die Geweihten, welche die wahre γνωσις haben, also die Esoteriker des Christenthums, können sie anstellen.

§. 74.

Die *Disciplina arcani.*

Sehr ähnlich damit, aber nicht einerley, ist eine andere Einrichtung in der alten Kirche, deren erste Spuren man am Ende des zweyten Jahrhunderts bey Tertullian antrifft, und die man späterhin die disciplina arcani genannt hat.

Sie betraf theils den Ritus, theils den Unterricht. Es wurde nämlich von der ersten Classe der Catechumenen, den sogenannten audientibus die Taufhandlung, die Abendmalsfeyer, die Priesterweyhe und das allgemeine Kirchengebet geheim gehalten. Das war die disciplina arcani in liturgischer Hinsicht. Ausserdem wurde in dem Unterricht, welchen sie erhielten, nichts von den beyden Dogmen der Dreyeinigkeit und der Menschwerdung Christi gesprochen, sondern diese Lehrsätze als Geheimnisse betrachtet, zu deren Erkenntniß sie noch nicht die gehörige Fähigkeit hätten. Deßwegen wurde ihnen auch das Glaubensbekenntniß, das sie bey ihrer Taufe ablegen mußten, geheim gehalten, und selbst wenn sie in die Classe der competentes eingerückt waren, und nach dem Glaubensbekenntnisse unterrichtet wurden, erhielten sie dasselbe nicht in die Hände, sondern es würde ihnen bloß mündlich beygebracht. Man hielt sie, ehe sie die Weihe der heil. Taufe erhalten hatten, noch nicht für fähig, mit eigenem Blicke in das innere Heiligthum der christlichen Lehre zu schauen. Daher sie, so lange sie audientes waren, nicht einmal das Vater Unser beten durften.

Cl. W. Ernst Tenzel, Diss. de disciplina arcani, in seinen Exercitatt. selectis. 1. Thl. 2.

Gebh. Theod. Maier, comment. de recondita veteris ecclesiae Theologia. Helmst. 1679. 4.

Theod. Crugeri, comment. de veterum Christianorum disciplina arcani. Viteb. 1727. 4.

§. 75.

Der erste Versuch eines theologischen Systems.

Bey dem herrschend gewordenen Bestreben, die christliche Religionslehre in ein philosophisches Gewand zu werfen, ließ sich erwarten, daß man nun auch die Lehrsätze der christlichen Religion in eine wissenschaftliche Ordnung bringen würde. Origenes hat dieß zu thun versucht in seinem, aus vier Büchern

bestehenden, Werke, περι αρχων, oder de principiis, wovon aber nur ungefähr die Hälfte vom dritten Buch, und der größte Theil vom vierten in der griechischen Ursprache vorhanden ist. Jedoch besitzen wir es noch ganz in der lateinischen Übersetzung des Rufinus, der sich aber, leider, die Freyheit genommen hat, manche Stellen, wo Origenes mit dem katholischen Lehrbegriff am Ende des vierten Jahrhunderts in Widerspruch war, zu ändern, oder da, wo Origenes dunkel schrieb, seine eigenen Erklärungen ohne nähere Anzeige in den Text einzurücken. In der Einleitung zählt Origenes diejenigen Dogmen auf, welche in den damaligen Umfang des kirchlichen Lehrbegriffs gehörten. Hierauf sucht er eine philosophische wissenschaftliche Darstellung von der christlichen Glaubenslehre zu entwerfen, die aber eine schlechte Ordnung hat.

Vgl. Flügge, Geschichte der theologischen Wissenschaften. 1. Thl. S. 472. ff.

Heinrich's Versuche einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten. S. 75. ff.

§. 76.

Ursprung der dogmatischen Terminologie.

Schon aus dieser zweyten Periode schreibt sich der Anfang unserer dogmatischen Terminologie her. Es ist schon bemerkt worden, daß die Lehrer der römisch-africanischen und der syrisch-antiochenischen Schule gelehrte Kunstausdrücke bey dem Vortrag der christlichen Glaubenslehre einführten. Beyde thaten es zu dem Zweck, gewissen theologischen Lehrbegriffen mehr Bestimmtheit zu geben. Eine andere allgemeine Ursache zur Festsetzung einer Terminologie der christlichen Glaubenslehre floß aber aus dem Bestreben, die christlichen Glaubenslehren aus der damaligen Zeitphilosophie zu begründen, und in so fern nahmen auch die Lehrer der ägyptisch-alexandrinischen Schule an der Schöpfung unserer dogmatischen Terminologie Theil.

Schon Theophilus von Antiochien gebraucht vom Vater, Sohn und Geist den generellen griechischen Namen τριας, und Tertullian bildete ihn durch den lateinischen trinitas, nach. Eben dieser Tertullian ist der Mann, welcher den Grund zur Latinitas ecclesiastica, d. h. der Terminologie der lateinischen Dogmatik gelegt hat. Er hat auch noch die Kunstausdrücke: sacramentum, persona, substantia und satisfactio, eingeführt. Die Wahl der beyden Termini Sacramentum und Satisfactio hat aber ihren nähern Grund darin, daß Tertullian vorher ein Rechtsgelehrter war. Dadurch, daß man, von den Gnostikern veranlaßt, die Lehre von der göttlichen Würde Jesu auf den Grund der Johanneischen Theologie sezte, wurde Theophilus von Antiochien vermocht, die Philonische Unterscheidung von dem λογος ενδιαθετος, d. h. von dem λογος nach seinem persönlichen Zustande in Gott betrachtet, und von dem λογος προφορικος, d. h. von dem λογος, nach seinem, nach seiner Emanation oder Hervortretung aus Gott begonnenen persönlichen Zustand betrachtet, in die dogmatische Terminologie aufzunehmen. Im N. T. kommt kein Name vor, welcher das bezeichnet, was Vater, Sohn und heil. Geist im Verhältniß zu einander sind. Das Bedürfniß eines solchen Namens mußte aber bald fühlbar werden. In der griechischen Kirche wählte man das Wort προσωπον dazu.

Tertullian substituirte in der lateinischen Kirche dafür das Wort persona, und die Christen im Orient, welche aramäisch redeten, trugen das griechische προσωπον in ihre Sprache über, indem sie es in das Hebräische חַרְעוּפָא corrumpirten, welches Wort noch heut zu Tag die chaldäischen Christen im Orient in ihren dogmatischen Schriften haben.

In der griechischen Kirche ging aber in dieser Sache eine Veränderung durch Origenes vor. Dieser führte den Gebrauch des Wortes ὑποστασις ein, um damit dasjenige zu bezeichnen, was Vater, Sohn und heil. Geist im Verhältnisse zu einander sind, und wofür man nach dem ältern, aber immer

noch beybehaltenen, Sprachgebrauche προσωπον sagt. Ori-genes that es aber keineswegs ohne Veranlassung. Die No-tianer und Sabellianer behaupteten nämlich, der Sohn wäre ενυποστατος, d. h. er sey keine eigene υποστασις, keine selbständige Person, sondern bloß eine Kraft oder Wirksamkeit des Vaters, und also mit der υποστασις des Vaters, der Sache nach, Eins. Diese Vorstellungsart wurde von Origenes und andern verworfen, und seine Lehrart war die: der Vater ist eine υποστασις, der Sohn ist auch eine, und der heil. Geist ebenfalls. Endlich hat Tertullian auch in der Lehre vom Menschen der nachfolgenden dogmatischen Terminologie dadurch vorgearbeitet, daß er zur Bezeichnung der durch die physische Erzeugung fortgepflanzten menschlichen Sündhaftigkeit den Ausdruck: vitium originis gebraucht hat, woraus sich bald darauf der Name peccatum originis, oder Erbsünde, mit allen seinen Verwandtschaften, bildete.

Dritte Periode.

Von Dionysius, Bischoff zu Rom, bis zur zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel.

J. 260 — 381.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

§. 77.

Allgemeine Übersicht.

In dieser Periode wurde das Dogma von der höhern Natur Christi in seine bestimmte Form gebracht. Die ersten

Veranlassung dazu gaben, der sich immer weiter ausbreitende Sabellianismus, und die damit verwandten Lehrmeynungen des Paulus von Samosata. Durch diesen letztern wurden drey Kirchenversammlungen zu Antiochien veranlaßt, auf deren dritten ein bestimmter Entschluß gefaßt wurde. Dann kam der erste arianische Streit hinzu, welcher die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa 325. nöthig machte, auf welcher eine Entscheidung gegeben wurde, die dem Dogma von der höhern Natur Christi eine neue Gestalt gab. Der Streit ging aber fort, und auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel, im Jahr 381., hielt man es für nöthig, die Nicänischen Beschlüsse nicht nur zu bestätigen, sondern auch näher zu bestimmen und zu erweitern. Dieß letzte war der Fall mit dem Dogma von dem heil. Geist, welches erst nach der Nicänischen Kirchenversammlung zur Sprache gekommen war, und jetzt einer nähern Bestimmung bedurfte. Die Kirchenlehrer, welche am meisten bey diesen Verhandlungen wirkten, waren: Athanasius, zuerst Diaconus dann Bischoff zu Alexandrien in Ägypten; Basilius, der griechische Bischoff zu Neucäsarea, in Cappadocien, und sein Bruder Gregor, von Nazianz, eine Zeitlang Bischoff zu Constantinopel, Hilarius, Bischoff zu Pictavium, und Amphilochius, Bischoff zu Iconium, in Lycaonien.

Ausser diesen Kirchenlehrern bewiesen sich in dieser Periode auf die Fortbildung des Lehrbegriffs einflußreich in der römischen Kirche, die ihr Gebiet in den westlichen Theilen Europa's immer weiter ausdehnte, Dionysius, Bischoff zu Rom, Arnobius, ein ehemaliger africanischer Lehrer des Rechts, Lactantius, ein Schüler des Arnobius und Instructor des Prinzen Crispus, und Ambrosius, Bischoff von Mailand; in der ägyptischen Kirche: Dionysius, Bischoff zu Alexandria, und Theognostus, Lehrer in eben dieser Stadt; in der syrischen und orientalischen Kirche: Gregor der Wunderthäter, Bischoff zu Neucäsarea, Eusebius, Bischoff zu Cäsarea in Palästina, Eusebius, Bischoff von

Emisa, Cyrillus, Bischoff zu Jerusalem, Titus, Bisch
zu Bostra in Arabien; Epiphanius, Bischoff zu Salami
und Ephraem, der Syrer.

Zwischen der orientalischen und griechischen Kirche,
welcher, im weitesten Umfange genommen, auch Ägypten, u
die europäischen Länder des byzantinischen Reichs gehört
und zwischen der römischen und abendländischen Kirche w
schon gegen das Ende dieser Periode in manchen Puncten d
Lehrbegriffs eine Verschiedenheit bemerklich. Da mit Co
stantin dem Großen das Christenthum auf den kaiserlic
Thron kam, so wurde es nun Princip des Hofes, die christli
Religion zur Staatsreligion zu machen. Dieß brachte aber den E
fluß der kaiserlichen Hoftheologie auf die Fortbildung des Lehr
griffs hervor, und dieser Einfluß erzeugte bey der Wankeln
thigkeit ihrer Regenten, und nach der Theilung des Kaiserr
ches durch die Verschiedenheit der religiösen Überzeugung d
Kaiser verschiedene Nachtheile.

Constantin der Große z. E. ließ sich durch den Bisch
Hosius lange Zeit für die Bekenner des Nicänischen Lehr
griffs geneigt erhalten; dann ließ er sich durch Eusebius a
die Seite der Arianer lenken. Zu gleicher Zeit begünsti
Valentinian I. die Anhänger des Nicänischen und der K
ser Valens die Anhänger des Arianischen Lehrbegriffs. D
Macht äusserlicher Umstände hatte in dieser Periode einen a
serordentlich großen Einfluß auf den Gang des sich bild
den katholischen Lehrbegriffs gehabt.

Der Chiliasmus hatte in dieser Periode noch immer se
Freunde, doch legte man es jetzt ernstlich darauf an,
gänzlich zu unterdrücken.

§.

§. 78.

Die drey Antiochenischen Synoden wider den Paul von Samosata.

Paul von Samosata, Bischoff zu Antiochien, gab seinen Zeitgenossen zu mehreren Beschwerden Anlaß, und darunter war auch diese, daß er dem Sohn Gottes, oder dem λογος, die Persönlichkeit absprach und denselben bloß für die von Gott unzertrennliche göttliche Weisheit hielt. Es wurde deßwegen im Jahr 264 oder 265. in Antiochien eine Synode gehalten, auf welcher man ihn seines Irrthums überweisen wollte. Allein er war seinen Gegnern, unter welchen der berühmteste Gregor der Wunderthäter war, überlegen, und man konnte weiter nichts thun, als daß man das katholische Dogma von der Persönlichkeit des λογός vortrug und bestätigte. Was dießmal nicht gelungen war, das wollte man auf einer andern Synode bewirken, welche einige Jahre darauf, ebenfalls zu Antiochien, gehalten wurde; allein mit dem nämlichen Erfolg. Man konnte auf Paul von Samosata nichts bringen. Endlich trat im Jahr 269. eine dritte weit zahlreichere Versammlung zu Antiochien zusammen, der es endlich gelang, den Paul seines Irrthums zu überführen. Der Presbyter Malchion, ein guter Philosoph und gewandter Disputator, trat wider ihn als Ankläger auf, und Paul konnte ihm nicht widerstehen. Er wurde seines Amtes entsetzt, seine Lehrsätze verdammt, und die Persönlichkeit des λογος als ein unumstößlicher Lehrsatz aufgestellt.

§. 79.

Verdammung des Wortes ὁμοούσιος und Verweisung desselben aus der dogmatischen Terminologie.

Eben dieser Paul von Samosata gebrauchte, um seine Lehrsätze von dem Sohn Gottes kurz und bestimmt auszudrücken, den Ausdruck: Der Sohn ist ὁμοούσιος mit dem Vater. Mit diesem Ausdruck wollte er sagen: der Sohn Gottes macht mit dem

Vater nur Eine ουσια aus; d. h. der Sohn macht nicht ein eigenes persönliches Wesen aus, sondern gehört zur ουσια, zum Wesen des Vaters, denn er ist die von Gott unzertrennliche göttliche Weisheit; also weiter nichts, als eine Eigenschaft, oder eine besondere Wesenskraft. Da nun die Väter der dritten Antiochenischen Kirchenversammlung die Lehrmeynungen des Paul von Samosata verdammten, so glaubten sie auch das Wort ὁμουσιος verdammen zu müssen. Sie erklärten es also für unerlaubt, den Ausdruck ὁμουσιος von dem Sohne zu gebrauchen, weil der Gebrauch dieses Ausdrucks auf Pauls irrige Lehrmeynung führen müsse; denn daran dachte man damals noch nicht, daß man diesen Ausdruck auch in einem andern Sinne nehmen könne, was auch wirklich bald darauf geschehen ist.

§. 80.

Die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa.

Der von Dionysius von Rom am Ende der vorigen Periode aufgestellte Lehrsatz: „daß der Sohn Gottes oder der λογος nicht geschaffen, sondern aus dem Vater gezeugt, und mit demselben gleich ewig sey," muß wirklich bey vielen Beyfall gefunden haben, weil Arius mit seiner Behauptung, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters, und daß eine Zeit gewesen sey, wo der Sohn noch nicht vorhanden war, von vielen Seiten Widerspruch gefunden hat, da man vorhin allgemein gelehrt hatte, daß der Sohn, oder der λογος ein Geschöpf des Vaters sey, und wenn man auch zuweilen das Prädikat: gezeugt von ihm gebraucht hat, doch dasselbe in völlig gleichem Sinn mit: geschaffen genommen worden ist.

Nun war freylich die Behauptung des Arius: daß Gott den Sohn, so wie alles Übrige, aus Nichts geschaffen habe; aber man nahm an der ganzen Lehrweise des Arius Anstoß. Die Folge von der, deßhalb in der ganzen katholischen Kirche entstandenen, Bewegung war diese: daß im Jahr 325. zu Ni-

ia die erste allgemeine Kirchenversammlung gehalten, und
f derselben festgesetzt wurde: daß der Sohn nicht erschaffen,
ndern gezeugt sey, und zwar mit dem Wesen des Vaters ge-
ugt sey, d. h. daß der Sohn oder der λογος ganz dieselbe Natur,
nz dasselbe Wesen, ȣσια, der Art und Beschaffenheit nach,
s wie der Vater habe, und daß er, weil er aus dem We-
n des Vaters gezeugt ist, mit dem Vater gleich ewig sey.

§. 81.

Aufnahme des Wortes ὁμοȣσιος in die dogmatische Terminologie der katholischen Kirche.

Eine besondere Merkwürdigkeit von dieser Nicänischen Syn-
de ist noch diese, daß auf derselben das, von der dritten
Antiochenischen Kirchenversammlung im Jahr 269. verworfene,
Wort ὁμοȣσιος wieder zu Ehren gebracht, in den dogmatischen
Sprachgebrauch aufgenommen, und zum Stempel der Recht-
läubigkeit erhoben wurde. Die versammelten Väter schrieben
nämlich vor, künftig zu lehren: der Sohn sey ὁμοȣσιος τῳ
πατρι, gleiches Wesens mit dem Vater. Paul von Samo-
sata hatte das nämliche gesagt, aber in dem Sinne: der Sohn
macht mit dem Vater, der Zahl nach, Eine ȣσια, Ein Wesen
aus, und mithin ist er keine von dem Vater verschiedene Per-
n. Dieß wurde von den Antiochenischen Vätern verworfen.
Die Nicänischen Väter gebrauchen aber die Form: der Sohn
i ὁμοȣσιος τῳ πατρι in einem ganz andern Sinne, näm-
ch in diesem: der Sohn hat, der Gattung oder der Art nach,
ie nämliche ȣσια, die nämliche Substanz, oder das nämliche
Wesen, wie der Vater, oder mit andern Worten: das Wesen
des Sohnes ist dem Wesen des Vaters ganz vollkommen gleich-
artig, so wie das Wesen zweyer Menschen einander gleich-
artig ist.

§. 82.

Die fünf Antiochenischen Formeln.

Die Nicänische Kirchenversammlung machte aber die U
nigkeit in der griechischen und morgenländischen Kirche nur
größer. Arius und seine Anhänger ließen sich dadurch nicht
Schweigen bringen, und der Mehrtheil von den übrigen
chenlehrern nahm in der Nicänischen Glaubensformel an
Ausdrücken: aus dem Wesen, εκ της ουσιας, des Vaters
zeugt und ὁμοουσιος τῳ πατρι gleiches Wesens mit dem
ter, Anstoß und wollte sich dieselben nicht aufdringen la
Athanasius aber, welcher unterdessen Bischoff zu Al
drien geworden war, machte von dem Gebrauch dieser
drücke die ganze Rechtgläubigkeit abhängig.

Da er sich auch einer jeden Ausgleichung mit den Ar
nern widersetzte, so erkannte man in ihm das Hinderniß
kirchlichen Friedens, und es traten die morgenländischen
schöffe im J. 335. zu Tyrus zusammen, und entsetzten ihn se
Amtes, worauf er vom Kaiser Constantin dem Großen
Gallien exilirt wurde.

Athanasius suchte in seiner Verweisung, nach Co
stantin's des Großen Tode, Schutz bey dem abendländis
Kaiser Constantius und bey dem römischen Bischoff J
lius, und er fand ihn auch.

Im Jahr 341. wurde zu Rom eine Synode veranstal
welche den Athanasius von allen Beschuldigungen f
sprach. Dieß gab Veranlassung, daß sich noch in dem nä
chen Jahre die morgenländischen Bischöffe in Antiochien v
sammelten, die Absetzung des Athanasius erneuerten, u
um den, von den Abendländern ihnen gemachten, Vorwurf,
stimmten sie der Lehre des Arius bey, zu beseitigen, v
Glaubensformeln aufsetzten. Darin erklärten sie, daß sie
kennen: der Sohn sey aus Gott, und von Ewigkeit her
dem Vater, der ihn gezeugt habe, gewesen. Die beyden A

lichte, εκ της εσιας, aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und ὁμοεσιος τῳ πατρι gleiches Wesens mit dem Vater, waren also doch nicht gebraucht.

Vermuthlich war dieß eine der Ursachen, warum gegen sie die Abendländer den Vorwurf der Irrgläubigkeit erneuerten. Deßwegen setzten sie, im Jahr 343. zu Antiochien noch eine fünfte Formel auf, welche unter dem besondern Namen der formula μακροςιχος bekannt ist. Darin verdammten sie, was sie auch schon in den vier ersten Formeln gethan hatten, ausdrücklich die Unterscheidungslehre des Arius, und legten das Bekenntniß dar, daß der Sohn vor aller Zeit aus Gott gezeugt, und der Natur nach wahrer und vollkommener Gott sey, daß er von jeher vollkommen und dem Vater in Allem ähnlich sey; ὁμοιος τῳ πατρι. Die fünfte Formel sollte sich also dem Nicänischen Lehrbegriff mehr annähern, indem man statt des Wortes ὁμοεσιος, gleiches Wesens, ὁμοιος, ähnlich setzte. Durch dieses Wort wollten sie, wie aus ihrer weitern Erklärung hervorgeht, dem Gedanken vorbeugen, als ob sie dächten, der Sohn sey auf eben die Art entstanden, als wie die Geschöpfe. Vielmehr lehrten sie, daß der Sohn sein Daseyn auf eine ihm ganz eigenthümliche Weise habe, und zwar auf eine solche Weise, daß er dadurch in Ähnlichkeit mit Gott kommt.

§. 83.

Die drey Sirmischen Formeln.

Durch die Verwendung des Kaisers Constans wurde endlich Athanasius vom Constantius, dem Kaiser des Orient's, wieder auf seinen bischöfflichen Stuhl nach Alexandrien zurückberufen. Allein im Jahr 350. starb sein Beschützer Constans, und Constantius, der ihn mit Widerwillen zurückgerufen hatte, wurde nach Besiegung des Magnentius auch Beherrscher des Occidents. Schon vorher, im Jahr 351. hatten die morgenländischen Bischöffe zu Sirmium eine Synode gegen den Photinus gehalten, und auf derselben wurde die vierte Antiochenische Formel erneuert, ihr aber viele Ver-

dammungssätze beygefügt. Dieß nennt man die erste Sirmi[sche]
Formel.

Hierauf ließ Kaiser Constantius auf den Synod[en]
zu Arles, im Jahr 354. und zu Mayland im Jahr 3[55.]
den Athanasius abermals seines Amts entsetzen, und ü[ber]
ihn den Bann aussprechen. Nun glaubten seine Gegner das A[nse-]
hen der nicänischen Synode größtentheils vernichtet zu sehen, [und]
um es ganz zu bewirken, hielten sie im J. 357. eine Kirch[en-]
versammlung zu Sirmium, auf welcher die zweyte Sirmi[sche]
Glaubensformel entworfen und publicirt worden ist. N[ach]
der Vorschrift dieser Formel sollte in Zukunft weder das W[ort]
ουσια, und ὁμοουσιος, noch das Wort ὁμοιουσιος, im Vort[rag]
der Lehre von der Natur Christi gebraucht werden. Zugl[eich]
wurde der Satz aufgenommen, daß der Vater größer als [der]
Sohn und dieser jenem untergeordnet sey. Allein mit di[eser]
Formel konnten weder die Anhänger des Nicänischen Conc[ils,]
noch diejenigen unter seinen Gegnern zufrieden seyn, wel[che,]
obgleich auch Gegner der Arianer, die Ausdrücke εκ της ου[σιας]
und ὁμοουσιος verwarfen, und für diesen letzten ὁμοιουσιος, su[bsti-]
tuirten. Diese letztern hielten im Jahr 358. zu Ancyra [ei-]
ne Synode, wo sie ihren Lehrsatz, daß der Sohn ähnli[chen]
Wesens mit dem Vater und kein Geschöpf sey, aufs neue [auf-]
stellten. Sie gewannen auch den Kaiser für sich, und auf [sei-]
nem Befehl mußte die zweyte Sirmische Formel von ih[ren]
Verfasser widerrufen werden. Allein die Gemüther blie[ben]
doch getrennt, und die Uneinigkeit dauerte fort. Um sie v[öllig]
zu heben, ließ der Kaiser im Jahr 359. zu Sirmium [eine]
Synode halten, wo die Anhänger der zweyten Sirmischen For[mel]
und die Anhänger der Synode zu Ancyra ihre Sache mit einan[der]
ausgleichen sollten. Man vereinigte sich endlich auch in ei[ner]
Formel, welche man die dritte Sirmische Formel heißt. [Die]
Vergleichung fiel so aus: daß sowohl die Wörter ουσια [und]
ὁμοουσιος, als ὁμοιουσιος als unverständlich verworfen wurd[en,]
dagegen aber aufgestellt wurde, daß der Sohn dem Vate[r in]
allem ähnlich, κατα παντα ὁμοιος sey. Dieser, aus

ersten Antiochenischen Formel genommene Satz, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey, wurde hernach auch in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, welches noch in demselben Jahr, von den zu Arimin, dem heutigen Rimini in Italien, versammelten abendländischen Bischöffen aufgesetzt wurde.

Constantius genehmigte dieses Symbolum, welches auch die Ariminensische Formel genannt wird, und suchte auch die Morgenländer zur Annahme desselben zu zwingen.

§. 84.

Bestätigung der Nicänischen Formel auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362.

Der Tod des Kaisers Constantius brachte aber für die Sache eine neue Wendung hervor. Der Kaiser Julianus sein Nachfolger verstattete eine allgemeine Glaubensfreyheit, berief alle verwiesenen Bischöffe zurück, und so nahm denn auch Athanasius von dem Bischoffsstuhle in Alexandrien wieder Besitz. Im Jahr 362. veranstaltete dieser eine Synode daselbst, auf welcher die Nicänische Glaubensformel bestätiget wurde. Dieß that eine sehr gute Wirkung. Sehr viele in verschiedenen Ländern, welche die Ariminensische Formel angenommen hatten, gaben sie wieder auf, und bekannten sich zur Nicänischen Glaubensformel.

§. 85.

Die Synode in Illyricum, im Jahr 375.

Zwar wurde dem Athanasius von dem Kaiser Julian eine neue Verweisung von seinem Amte zu Theil, und Julian fing an, die Gegner des Nicänischen Glaubens zu begünstigen; allein sein Regierungsnachfolger, Jovianus, erklärte sich für die Anhänger des Nicänischen Glaubens; sie genossen aber seinen Schutz nur ein Jahr lang. Im J. 364. starb er schon und nun herrschte über den Occident Valenti-

nian I., über den Orient sein Bruder Valens. Jener bewieß zwar gegen die Anhänger des Nicänischen Glaubens mehr Gunst, aber doch verfolgte er die Gegner desselben nicht. Dagegen zeigte sich Valens als einen eifrigen Feind der Anhänger des Nicänischen Glaubens, und gab sich alle Mühe, sie zu unterdrücken.

Unter diesen Ereignissen starb Athanasius, hatte aber noch die Freude, daß er seine Partey, ungeachtet der Bedrückungen des Kaisers Valens, immer stärker werden sah. Im Jahre 375., bereits zwey Jahre nach seinem Tode, hielten die abendländischen Bischöffe eine Synode in Illyricum, welche ganz nach seinem Sinne festsetzte: daß die τριας, der Vater, Sohn und heil. Geist, gleiches Wesens, ὁμουσιος, sey. Dieser Beschluß wurde bekannt gemacht, und der Kaiser Valentinian fügte eine Verordnung hinzu, worin alle Gewaltthätigkeiten gegen die Bekenner der gleichwesentlichen τριας untersagt waren.

§. 86.

Endlicher Sieg der Nicänischen Glaubensformel auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel. Im Jahr 381.

So lange aber der Kaiser Valens lebte, brachte dieß der Nicänischen Glaubensformel wenig Vortheil. Erst als Gratianus ihm, im J. 378., in der Regierung nachgefolgt war, begann für die Anhänger dieser Glaubensformel ein besserer Zeitpunct. Doch that er nicht so viel für sie, als Theodosius, welchem er kurz darauf die Herrschaft in dem Orient abtrat. Schon im Jahr 380. erließ dieser ein Gesetz: daß jedermann, der den Namen eines katholischen Christen führen wollte, glauben müsse, an eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreiheit. Im folgenden Jahre 381. berief er dann zu Constantinopel eine Kirchenversammlung zusammen, welcher er den Auftrag ertheilte, die Lehre von der Gottheit Christi, nach

dem Sinne der Nicänischen Glaubensformel, näher zu bestimmen. Es waren nämlich nähere Bestimmungen wegen der, noch immer im Geheim fortgehenden, Irrthümer des Sabellius, Marcellus, Photinus und Apollinaris nothwendig. Zugleich mußte auch das Dogma im strengsten Gegensatze gegen die verschiedenen Meynungen der Arianer dargestellt werden. Es wurde also in Rücksicht auf dieses Lehrsystem das Nicänische Glaubensbekenntniß mit folgenden Erweiterungen wiederholt:

1) wurde der Punct hinzugesetzt, daß der Sohn vom Himmel herabgekommen und Mensch geworden sey. Dieß war ein Gegensatz gegen die Lehre des Marcellus und Photinus, welche nur eine Einwirkung des im unpersönlichen Zustande in Gott befindlichen λογος auf den Menschen Jesus statuirten;

2) wurde gegen die Apollinaristen hinzugesetzt, daß der Sohn Gottes ein wirklicher und vollkommener Mensch geworden wäre, daß also bey Jesu Christo dreyerley zu unterscheiden sey:

α) der λογος, welcher mit Gott dem Vater ὁμοουσιος ist;

β) der Leib, welcher seinen Bestandtheilen nach die nämliche Beschaffenheit hatte, als wie die Leiber der übrigen Menschen;

γ) das πνευμα, die vernünftige Seele, welche Jesus eben so, wie jeder andere Mensch, gehabt habe, und dessen Stelle bey ihm nicht bloß von dem λογος vertreten worden sey.

§. 87.

Erste Schritte zur Ausbildung des Dogma vom heiligen Geist.

Die Streitigkeiten, welche mit den Arianern über die ὁμοουσια oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geführt wurden, mußten endlich auch zu der Frage führen: in

welchem Verhältnisse denn der heil. Geist zu Gott dem Vater stehe. Schon von jeher dachte man sich nämlich die Gottheit als Vater, Sohn und Geist, aber auf gar verschiedene Weise. Indessen hatten immer der Sohn und der h. Geist ein gleiches Schicksal. Dachte man sich den Sohn als etwas Idealisches in Gott, so dachte man sich den heil. Geist eben so. Betrachtete man aber den Sohn als ein besonderes persönliches Subject, so wurde der Geist auch als ein solches betrachtet, und stellte man sich den Sohn geringer als den Vater, und als ein Geschöpf des Vaters vor, so dachte man sich den h. Geist eben so, und hielt ihn selbst für noch geringer, als den Sohn. Da nun auf der Nicänischen Synode der Ausspruch gethan wurde: der Sohn ist ὁμοουσιος τῳ πατρι, d. h. er hat mit dem Vater gleiches Wesen, so mußte dieser Ausspruch bald auch seinen Einfluß auf die Lehre vom heil. Geist zeigen. Anfänglich hatten es die Gegner des Arius übersehen, daß, wenn sie dem Sohne ὁμοουσια mit dem Vater beylegen wollten, sie auch consequenter Weise dem heil. Geist diese Wesensgleichheit beylegen müßten, weil sonst die heilige Dreyeinigkeit von einander gespalten oder getrennt würde. Der scharfsichtige Athanasius ward auch bald die Lücke in dem Nicänischen Lehrbegriff gewahr, und vertheidigte in seinen Schriften nun auch die ὁμοουσια des heil. Geistes. Auch ließ er auf der Synode zu Alexandrien (362.) festsetzen, daß der heil. Geist kein Geschöpf sey, und daß er auch nicht von dem Wesen Christi getrennt werden dürfe, d. h. daß dem heil. Geist eben so, wie dem Sohne, Wesensgleichheit mit dem Vater beygelegt werden müsse; denn die heilige τριας dürfe nicht getrennt und etwas daraus ein Geschöpf genannt werden. Diese Vorstellungsart mußte um so mehr Eingang finden, da sie sich auch auf das in dem N. T. dem heil. Geist beygelegte Ausgehen aus dem Vater recht gut gründen ließ. Daher haben denn auch die abendländischen Bischöffe, welche auf der Synode in Illyricum im Jahr 375. waren, alle die mit dem Anathema belegt, welche nicht glaubten, daß die τριας des Vaters, Sohnes und heil. Geistes gleiches Wesens, ὁμοουσιος sey. Es wa-

also nun schon Vorbereitungen genug gemacht, um dem
na vom heil. Geist eine bleibende Form zu geben. Als
r der Patriarch von Constantinopel, Macedonius, wel
den heil. Ge[illegible] für ein geringeres, dem Dienste der Gott
bestimmtes, Geschöpf hielt, noch eine nähere Veranlassung
ben hatte, so waren die zu Constantinopel im Jahr 381.
mmelten Väter um so bereitwilliger, diese Lehre vor allen
igen Angriffen sicher zu stellen. Es wurde deßwegen fest
t, daß man glaube an den heil. Geist, den Herrn, den
her, ζωοποιον, welcher aus dem Vater ausgehet, und
er zugleich mit dem Vater und Sohn angebetet und ver
icht werden muß. Obgleich der heilige Geist nicht aus
lich Gott genannt ist, so ist ihm doch die Homousie mit dem
r beygelegt. Dieß wird aus dem Synodalschreiben of
r, welches nach geendigten Berathschlagungen die versam
n Väter erließen. In demselben wird die Lehre vom Va
Sohn und heil. Geist also bestimmt: es ist ὀσία μία τȣ̃
ρὸς κα̣ὶ τȣ̃ υἱȣ̃ κα̣ὶ τȣ̃ ἁγίȣ πνεύματος; sodann
e hinzugesetzt: Vater, Sohn und heil. Geist sind τρεῖς
ωταται ὑποςασεις, ἡ τρια τελεια προσωπα, sie ma
die gleiche ewige Dreyeinigkeit, συναίδιος τριας aus.
dem zweyten Puncte geht hervor, daß ὀσια μια ein ge
cher Ausdruck ist, und heißt: einerley Substanz oder Wesen
eine Substanz von gleicher Art; folglich war die Mey
g der versammelten Väter diese: Vater, Sohn und heil.
t hat jeder dasselbe Wesen, jeder ist zwar ein vollkomme
für sich bestehendes Subject; aber dennoch hat jeder eben
Wesen, oder eben die Substanz wie die zwey andern.
wie nun der Sohn dieses sein Wesen von dem Vater em
gen hat, so hat auch der heil. Geist das seinige von
Vater empfangen, und dieses ist es, was durch den neu
mentlichen Ausdruck: ἐκπορευεται παρα τȣ̃ πατρος,
zt werden soll.

§. 88.

Das Dogma von der Höllenfahrt Christi.

Es steht zwar im N. T., daß Christus in die Hölle gefahren sey, aber das hat man anfänglich von dem Begräbnisse Christi verstanden; daher findet sich in einigen alten Glaubensbekenntnissen bloß der Satz: daß Christus begraben wurde, und hernach wieder auferstanden sey. In andern wird des Begrabenwerdens gar nicht gedacht. Wenn nun auch manche unter der Formel: in die Hölle gefahren, mehr als das Begräbniß Christi verstanden haben sollten, so wurde doch bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts die Höllenfahrt Christi nicht unter die Glaubensartikel gerechnet. Aber nunmehr gaben die Streitigkeiten mit Apollinaris dem Jüngern Veranlassung, das Dogma von der Höllenfahrt Christi in den Lehrbegriff aufzunehmen. Apollinaris läugnete, daß Christus einen menschlichen Geist oder πνευμα gehabt habe, weil der göttliche λογος die Stelle desselben in ihm vertreten habe.

Diese Behauptung zu widerlegen, beriefen sich sowohl katholische als arianische Kirchenlehrer unter andern auch auf die Höllenfahrt Christi; denn weder mit dem Körper, welcher todt im Grabe lag, noch mit dem göttlichen λογος kann Christus in die Hölle hinabgefahren seyn; folglich muß er einen Geist, ein πνευμα, gehabt haben, von welchem nur allein diese Hinabfahrt sich denken läßt. Diese polemische Beziehung gab nun diesem Lehrsatz auf einmal allgemeinen Werth und Wichtigkeit, so daß man nöthig fand, denselben auch in die Glaubensbekenntnisse zu setzen, z. B. in das Symbolum Aquileiense, in die dritte sirmische Formel, in das Symbolum, welches auf der Synode zu Nicäa in Thracien ums Jahr 359., und in das, welches im Jahr 360. zu Constantinopel aufgesetzt wurde. Auch in das Symbolum apostolicum wurde dieser Lehrsatz aufgenommen, doch aber nicht in die morgenländischen Exemplare. Merkwürdig ist es, daß man es in dem, auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu

Constantinopel im Jahr 381. wiederholten, Nicänischen Glaubensbekenntnisse bloß bey der Erwähnung des Begräbnisses Christi gelassen hat.

§. 89.

Fortgehende Beschränkung des Chiliasmus.

So vielen Schaden Origenes und Dionysius von Alexandrien in der vorigen Periode dem Chiliasmus gethan hatten, so behielt er dennoch seine, obgleich immer weniger werdenden, Freunde und Anhänger. Von Victorinus, welcher zu Ende des dritten Jahrhunderts Bischoff zu Patavium war, ist bekannt, daß er denselben vorgetragen hat. Wichtig für seine Erhaltung und Fortpflanzung wurde im vierten Jahrhundert Lactantius, der sich in seinen Institutionibus diuinis viele Mühe gab, die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi recht ausführlich darzustellen. Er that dieß zugleich auf die allersinnlichste Weise, und brachte in dieß Dogma die nähere Bestimmung hinein, daß die Zurückkunft Christi, und der Anfang seines Reichs zu Jerusalem gerade 6000 Jahre nach Erschaffung der Welt eintreten werde. Lactantius meynte: daß etwa noch 200 Jahre von dieser Zeit an, da er seine Institutiones schrieb, darauf seyn würde, daß aber noch vorher das römische Reich untergehen müßte. Gleich nach ihm fing aber der Chiliasmus so stark an zu sinken, daß es eine Seltenheit war, einen Chiliasten anzutreffen. Die Ursache war die Gelangung des Christenthums auf den römischen Kaiserthron; denn nunmehr wünschten die Christen den Untergang des römischen Reichs nicht mehr. Vor Constantin des Großen Zeit war dieß aber der Wunsch aller Christen, und daher waren sie größtentheils dem Chiliasmus ergeben, weil derselbe diesen Wunsch nährte und zur gewissen Hoffnung machte.

Zweyte Abtheilung.
Geschichte des christlichen Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

§. 90.
Allgemeine Übersicht.

Ob sich gleich in dieser Periode keine neuen gnostischen Parteyen mehr erhoben, sondern vielmehr die ältern sich nach und nach zu verlieren anfingen, so hatte doch der katholische Lehrbegriff von der nämlichen Seite her neue Gefahren abzuwenden, als wie in der vorhergehenden Periode. Denn der Manichaismus, welcher nun mit siegender Gewalt sein Haupt empor hob, war doch wenigstens eine Art von Gnosticismus, da die Annahme eines zwiefachen Princips sein Fundament war. Überhaupt was auf einem andern Weg zu einer neuen Bestimmung des Dogma von der höhern Natur Christi durch den Paul von Samosata, Marcellus von Ancyra, und Photinus versucht worden, hing in seiner Art gleichfalls mit dem Bestreben der frühern judaisirenden Parteyen zusammen. Gleichsam in die Mitte von beyden stellten sich die Arianer und Apollinaristen, und was die Macedonianer lehrten, war eine Folge der Arianischen Streitigkeiten.

§. 91.
Manes und die Manichäer.

Manes, oder, wie er eigentlich hieß, Mani, war nach Ephraems, des Syrers, Bericht, ein geborner Chaldäer; nach dem Bericht der übrigen griechischen und morgenländischen Schriftsteller aber ein geborner Perser. So viel ist wenigstens gewiß, daß er in der zweyten Hälfte des dritten Jahrhunderts unter den Persern lebte und lehrte. Er wurde in dem Magierinstitut erzogen und gebildet, wurde mit den neutestamentlichen Schriften bekannt und auf den Gedanken gebracht, das Christenthum mit der Philosophie der Perser, zu der er sich bekannte, und zugleich mit einigen Lehren der orientalischen

hilosophie oder Gnosis zu verbinden. Dadurch kam ein ganz
neues Lehrgebäude zu Stande, in welchem sich Manes auch
inen Platz gab.

Manes lehrte nämlich folgendes:

„Es sind zwey Grundwesen, ein gutes, das Licht; ein bö-
es, die Finsterniß. Beyde haben einen eigenen Beherrscher.
Der des Lichts ist Gott, das vollkommenste und seligste We-
n, aus welchem unzählige Äonen ausgeflossen sind. Der Be-
errscher der Finsterniß, welcher Dämon heißt, ist dagegen
as allerbösesste Wesen, und liegt in einem ewigen Kampfe mit
em Lichtwesen, oder dem guten Princip. Es hat dem guten
Grundwesen einige Theile des Lichtes geraubt, und die Welt
nd die Menschen erschaffen. Der Sohn Gottes und der
H. Geist sind, wie die Äonen, aus dem Lichtwesen ausge-
offen. Der Sohn ist derjenige, welchen die Perser Mithra
ennen, ein höchst glänzendes Wesen, aus dem reinsten Lichte
usammengesetzt, und für sich selbst bestehend und in der Son-
e wohnend. Der heilige Geist ist gleichfalls eine belebte
Lichtmasse, welcher durch den ganzen Äther um unsere Erde
ausgebreitet ist, und nicht nur die Seelen der Menschen er-
wärmt und erleuchtet, sondern auch die Erde befeuchtet, und
ie in ihr verborgen liegenden Theile des göttlichen Lichts nach
nd nach entbindet und in die Höhe hebt, daß sie in das Licht
ieder zurückkehren. Der Sohn kam auf die Erde herab, und
ereinigte sich mit einem menschlichen Scheinkörper, lehrte den
Menschen die Erkenntniß und Verehrung Gottes, und zeigte
hnen den Weg, auf welchem ihre Seelen, von dem sie umgeben-
en unreinen Stoffe befreyt, in das Lichtreich gelangen kön-
en. Allein der Beherrscher der Finsterniß reizte die Juden
uf, daß sie ihn verfolgten und kreuzigten. Vor seiner Auf-
ahrt in die Sonne verhieß er aber seinen Anhängern den Pa-
aclet, und dieser war in Manes selbst erschienen, wie er we-
igstens versicherte."

Ist auch diese Sache nicht völlig klar, so war doch Ma-
es in jedem Fall der Meynung, der Paraclet wirke auf ihn

ein, um den Menschen die Religion Jesu in seiner vollkommensten Gestalt zu geben. Diejenigen, welche die Vorschriften Jesu, durch Beobachtung eines strengen und enthaltsamen Lebens, befolgen, kommen in das Lichtreich, nur müssen sie sich nach der Trennung vom Körper noch einer zweyfachen Reinigung unterwerfen. Die erste geschieht im Monde, welcher ein großer Wasserball ist, worin sie funfzehn Tage lang gebadet werden. Von da begeben sie sich in die Sonne, wo die zweyte Reinigung im Feuer vorgehet. Nunmehr sind sie erst rein, um in das Lichtreich eingehen zu können. Bey dem Aufschwunge dahin leistet ihnen der heilige Geist Beistand. Die Seelen der bösen Menschen werden in andere Leiber, entweder von Menschen oder von Thieren verstoßen, bis sie besser, und zur Reinigung fähig werden. Die ganz verdorbenen aber werden im Feuer gestraft. Endlich wird die Welt verbrennt und zerstört, und der Beherrscher der Finsterniß muß mit seinen bösen Wesen wieder in sein unglückliches Reich zurück, welches von den verdammten Seelen bewacht wird, damit er nicht herauskommen und wieder Unglück anrichten könne. — Das A. T. verwarf Mani, als von dem Beherrscher der Finsterniß herstammend. Im N. T. erklärte er Alles für verfälscht, was seinem System entgegen war. Er wollte dagegen seine Lehre aus Büchern geschöpft haben, welche die geheime Lehre der Apostel enthielten.

Vgl. I. A. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos. 1708. 8.

Isaac de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manicheisme. Vol. II. Amst. 1734. 4.

§. 92.

Paul von Samosata.

Paulus von Samosata, welcher Bischoff von Antiochien war, und zugleich noch ein ansehnliches Staatsamt, nämlich das eines römischen Procurators derjenigen Art bekleidete, welche

die man wegen ihrer 200 Sesterzien betragenden Besoldung Ducenarii nannte, machte zum Fundament seines Lehrsystems den Satz: „es ist nur ein einziger Gott." Er lehrte diesem gemäß: es ist nur eine einzige göttliche Hypostase oder Person, welche im N. T. der Vater heißt. Christus ist seiner Natur nach ein bloser Mensch, und hat erst mit seiner Geburt von der Maria zu existiren angefangen. Er war aber auf eine übernatürliche Art erzeugt worden, und während seines Erdenlebens wirkte der göttliche λογος auf ihn mehr ein, als je auf irgend einen andern Menschen. Dieser göttliche λογος ist aber kein für sich bestehendes Subject, sondern er ist in Gott eben das, was im Menschen die Vernunft ist. Er ist die höchste von Gott unzertrennliche ewige Weisheit, und ist also mit Gott ὁμουσιος, d. h. er und der Vater machen nicht zwey verschiedene Personen, sondern nur ein und dieselbe Substanz aus; als bloß inhärirende Eigenschaft Gottes heißt sie λογος ενδιαθετος, als ausser Gott wirksam aber λογος προφορικος. Diese vereinigte sich mit dem Menschen Jesus, d. h. sie wirkte auf ihn, wie sie ehedem auf die hebräischen Propheten gewirkt hatte, nur in einem weit höhern Grade. Der Logos Gottes und der Sohn Gottes sind zwey verschiedene Begriffe. Der λογος bezeichnet die auf Jesum einwirkende göttliche Weisheit; Sohn Gottes ist aber der Name, welcher Jesu eben wegen dieser Einwirkung zu Theil geworden ist. Durch diese Einwirkung gelangte übrigens Jesus zu einer so großen moralischen Vollkommenheit, daß man ihm im uneigentlichen Sinne göttliche Würde beilegen kann. Man muß also, wenn von Christo die Rede ist, zwey προσωπα oder zwey verschiedene Ansichten unterscheiden. Sieht man auf seine Natur, so war er bloser Mensch, sieht man aber auf seine genaue Verbindung mit dem göttlichen λογος, so war er über alle Menschen weit erhaben. Nach der Vollendung des irdischen Geschäftes Jesu hat aber die Einwirkung des göttlichen λογος auf ihn aufgehört.

Diese Meynungen beschäftigten drey wider den Paul v. Samosata zu Antiochien versammelte Synoden. Auf den bey-

den ersten wußte sich Paul zu vertheidigen; auf der dritten aber im Jahr 269. trat der Presbyter Malchion wider ihn auf, und seiner Beredsamkeit gelang es, die anwesenden Väter von der Falschheit der Lehrsätze Pauls zu überzeugen. Sie wurden daher verdammt, und er seines bischöfflichen Amts entsetzt. Er hat aber doch Anhänger bekommen, welche man Paulianer oder Paulianisten genannt hat.

§. 93.

Hierax und die Hieraciten.

Hierax, oder Hierakas, aus Leontopolis in Ägypten gebürtig, ein in vielen Wissenschaften bewanderter Mann, soll den Sohn Gottes, wie sich die alten Schriftsteller ausdrücken, bloß für ein Licht, das von einem andern Licht angezündet worden sey, gehalten haben. Dieß konnte man nicht anders verstehen, als so: er hielt den Sohn Gottes für einen, aus Gott geflossenen, Äon. Allein die ganze Nachrede ist unverbürgt. Gewisser ist es, daß er die ganze Bestimmung Christi bloß in die Bekanntmachung eines strengern und bessern Sittengesetzes gesetzt hat. Unter dem heil. Geist verstand er den Melchisedek, und stützte diese Meynung auf Röm. VIII. 26. u. Hebr. VII. 3. — Er lebte bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Sein ganzes Lehrsystem gründete er aber auf ein heiliges Buch, welches er den Anabaticus des Jesaias nennt.

§. 94.

Arius.

Bey einer Versammlung der Ältesten zu Alexandrien, that der Bischoff dieser Stadt Alexander die Äusserung, der Sohn Gottes hätte nicht nur einerley Würde mit dem Vater, sondern auch einerley Wesen. Der oberste Presbyter daselbst, Arius, ein gelehrter, scharfsinniger und beredter, aber nicht ganz consequent denkender Mann,

nach dieser Äusserung und behauptete: sie führe zur
nischen Vorstellungsart von dem Sohne Gottes. Der
dieses Widerspruchs lag darin, daß Arius ein An
war von der in früherer Zeit fast allgemein üblichen, und
z vorher von dem Dionysius von Rom verdrängten
ungsart, daß der Sohn Gottes etwas Erschaffenes sey,
ß der Grund seines Vorhandenseyns nicht in dem We
ttes, sondern bloß in desselben Willen liege. Dem ge
hauptete nun Arius, daß der Sohn Gottes nicht aus
esen des Vaters gezeugt oder entstanden, sondern, so
le andern Dinge, aus Nichts (εξ ουκ οντων) erschaffen
ß eine Zeit gewesen sey, wo er noch nicht war, oder
Arius ausdrückt, ἦν ὅτε οὐκ ἦν.

rius setzte nun aber den Sohn keineswegs in eine glei
sse mit den übrigen Geschöpfen, sondern erhob ihn so
er alle übrigen Geschöpfe, daß er ihn für das einzige
lbar von Gott geschaffene Geschöpf hielt; indem alle an
eschöpfe von ihm nur mittelbar, eben durch den Sohn,
en wären. Sodann gab er ihm auch einen Ursprung
er Zeit Anfang, und aller übrigen Dinge Werden; auch
r ihm göttliche Würde bey, und nannte ihn selbst ei
veränderlichen Gott; aber er war ihm dieß nicht seiner
nach, sondern bloß dadurch, daß ihn der Vater aus
n dazu schuf. Die Behauptung der Erschaffung des
s aus Nichts, war ein Satz, den man noch nicht ge
atte, ob er gleich in der Lehre, daß der Sohn Gottes
eschöpf sey, nothwendig liegt, wenn man eine Schöpfung
lichts überhaupt annimmt, und dieß war doch schon da
der Fall. Bis dahin war man sich aber jenes Satzes
licht bewußt worden. Das Gegentheil von dem Allen
ptete nun der Bischoff Alexander, und als Arius
mehr Anhänger bekam, so hielt Alexander an seinem
flichen Sitze eine Synode, welche den Arius als einen
lästerer seines Amts ensetzte. Dieser ging nach Palästi
nd bemühte sich überall, seine Partey zu verstärken, was

ihm auch gelang. Endlich fand sich der Kaiser Constantin der Große bewogen, die allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa im Jahr 325. halten zu lassen. Von dieser wurden die Arianischen Lehrsätze verdammt, und über ihn der Bann ausgesprochen.

Vgl. Starck's Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1785. 2 Thle 8.

§. 95.

Die Arianer.

Die Partey des Arius wurde durch das Nicänische Concil keineswegs unterdrückt; ja selbst Arius wurde auf Anordnung des Kaisers Constantius auf der Synode zu Jerusalem im Jahr 335. wieder feyerlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Um so eher konnte sich also seine Partey auch noch nach seinem, schon 336. erfolgten, Tod erhalten. Gegenwärtig bezeichnet man aber mit dem allgemeinen Namen Arianer, Personen, welche nicht alle von der Partey des Arius waren. Von seiner Partey waren nur die, welche man gegenwärtig nach der Eigenthümlichkeit ihres Lehrbegriffs die reinen Arianer und Anomoeer und welche man sonst nach gewissen Personen auch Aetianer und Eunomianer genannt hat. Aber diejenigen, welche wir gegenwärtig Semiarianer heißen, waren nicht von der Partey des Arius, vielmehr seine heftigsten Gegner. Im vierten Jahrhundert hatte man zwar auch schon den Namen Semiarianer; aber mit diesem Namen bezeichnete man damals die von der katholischen Partey, welche zwar die Lehre der Arianer, daß der Sohn ein Geschöpf sey, verwarfen, aber darin mit ihnen übereinstimmten, daß der heil. Geist ein Geschöpf sey. Dieser Gebrauch des Wortes kam aber bald ab, und der Name Semiarianer ging auf diejenigen über, welche man auch Homoeusiasten oder Homöusianer nannte. Sie waren Gegner des Arius, aber auch zugleich des Wortes ὁμοουσιος in der Nicänischen Glaubensformel, welcher sie jedoch in allen andern

puncten völlig beystimmten. Weil Athanasius die Lehre der Homoeusiasten, welche Christum bloß ὁμοιουσιος mit dem Vater machten, öfters für Arianisch ausgab, so hat man sich in der Folge verleiten lassen, sie selbst unter die Arianer zu rechnen, und für eine besondere Secte derselben zu halten, was aber eigentlich genommen falsch ist.

§. 96.

Die reinen Arianer, auch Aetianer, Eunomianer und Anomoeer genannt.

Die Oberhäupter derer, welche streng bey dem blieben, was Arius gelehrt hatte, waren:

Aetius, aus Cölesyrien gebürtig, und Diaconus zu Alexandrien bis zum Jahr 370. wo er starb, und

Eunomius aus Cappadocien, der als Bischoff zu Cyzicus, im Jahr 392. starb, weßwegen

man auch die reinen Arianer sowohl Aetianer als Eunomianer genannt hat. Aetius hielt den Lehrsatz des Arius, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters und nicht ὁμουσιος mit ihm wäre, so fest, daß er behauptete, der Sohn sey dem Wesen nach dem Vater unähnlich, ανομαιος. Aetius Schüler Eunomius, hielt zwar den Sohn nicht für etwas Erschaffenes, sondern für etwas Erzeugtes; aber nicht anfangslos, sondern in der Zeit; auch legte er dem Sohn eine Ähnlichkeit mit dem Vater bey, aber nur in Ansehung der Wirkung und Macht: hingegen dem Wesen nach erklärte er ihn auch für unähnlich ανομοιος dem Vater. Deßwegen haben nun sowohl die Anhänger des Aetius als auch des Eunomius den Namen Anomoeer erhalten; genau genommen waren sie aber zwey verschiedene Parteien der Arianer, die nur in dem Lehrsatze, daß der Sohn dem Wesen nach dem Vater unähnlich sey, vollkommen miteinander übereinstimmten. Sie lagen sowohl mit den Vertheidigern der Nicänischen Glaubensformel, als auch mit den Homoeusiasten oder Semiarianern im Kampfe;

Weil fast alle reinen Arianer den Sohn für ein Geschöpf erklärten, und behaupteten: er wäre, wie alles andere, auch aus Nichts (εξ ουκ οντων) erschaffen: so bekamen sie auch den Namen Exukontianer.

§. 97.

Die Homoeusiasten oder uneigentlich sogenannten Semiarianer.

Diese machten das Wort ὁμοιουσιος zum Unterscheidungswort ihres Lehrbegriffs. Basilius, Bischoff von Ancyra, und Georg, Bischoff von Laodicea in Syrien, waren die Häupter dieser Partey, welche in der Mitte zwischen den Katholikern oder vielmehr Nicäern und zwischen den reinen Arianern stand. Man nennt sie Homoeusiasten, eben wegen des Unterscheidungswortes ihres Lehrbegriffs.

Die reinen Arianer erklärten den Sohn für ein Geschöpf, und ανομοιος τῷ πατρι κατ᾽ ουσιαν. Die Nicäner sagten: der Sohn ist nicht geschaffen, sondern γεννηθεις εκ της ουσιας του πατρος und daher ist er ὁμοουσιος τῳ πατρι.

Den Mittelweg schlugen eigentlich die Homoeusiasten dadurch ein, daß sie von folgenden Sätzen ausgingen: der Sohn ist kein Geschöpf, sondern von dem Vater auf eine ganz eigne Art gezeugt. Er ist deßwegen dem Vater dem Wesen nach ähnlich ομοιος τῳ πατρι κατ᾽ ουσιαν oder ομοιος τῳ πατρι, ist aber doch mit dem Vater dem Wesen nach nicht Ein und derselbe, ουκ ἐστι ταυτος. Aus dieser Ursache verwarfen sie nun das Unterscheidungswort der Nicäner ὁμοουσιος, weil ihnen dadurch der Wesensunterschied des Sohnes von dem Vater aufgehoben zu werden schien. Unter diese Homoeusiasten gehören Eusebius, Bischoff zu Emisa, Theodor, Bischoff zu Heraclea, Eustathius, Bischoff von Sebaste in Armenien, Aurentius, Bischoff von Mayland, und noch andere berühmte Männer.

§. 98.

Marcellus von Ancyra.

Marcellus, Bischoff zu Ancyra in Galatien, zeigte sich auf der Synode zu Nicäa als einen heftigen Gegner des Arius, und noch nachher bekämpfte er seine Lehre beständig fort in Schriften. Aber in dem Bestreben, sich von dem Arianischen Lehrsatze, daß der Sohn ein Geschöpf und nicht gleiches Wesens mit dem Vater sey, recht weit zu entfernen, wäre er beynahe in den Sabellianismus verfallen. Der Arianer Asterius beschuldigte ihn auch wirklich in öffentlichen Schriften des Sabellianismus. Als unter dem Kaiser Constantius die Arianer die Oberhand gewannen, so wurde er im Jahre 335. von den in Constantinopel versammelten Arianischen Bischöffen als ein der Sabellianischen Ketzerey überführter Lehrer seines Amts entsetzt, welches er erst nach Constantius Tode, aber nur auf kurze Zeit, wieder erhalten hatte. Die Arianer vertrieben ihn abermals; nun wandte er sich nach Rom, und der römische Bischoff Julius, und andere zu Rom versammelten Bischöffe, thaten über ihn den Ausspruch, daß er ein rechtgläubiger Lehrer sey; allein die Morgenländer hörten nicht auf, ihn als einen Ketzer zu befehden.

Im J. 347. wurde zu Sardica, von den abendländischen Bischöffen, eine Synode gehalten, und Marcellus abermals für rechtgläubig erklärt. Endlich kam Marcellus doch auch bey einigen orientalischen Lehrern, z. B. Hilarius, und Basilius M. in den Verdacht Sabellianischer Irrthümer, und selbst Athanasius, der ihn lange geschont, und sogar vertheidigt hatte, konnte am Ende nicht verbergen, daß Marcellus nicht richtig nach dem Nicänischen Lehrbegriff von Jesu Christo denke.

Marcellus machte einen Unterschied zwischen dem λογος und dem Sohn Gottes. Der λογος war von Ewigkeit in und bey Gott; er ist der Verstand Gottes, oder die in ihm befindliche Weisheit. Bey der Schöpfung ging dieser λογος

aus Gott hervor, und wurde Schöpfer der Welt. Darauf nahm er aus der Maria einen menschlichen Körper an, und wurde durch diese Menschwerdung der Sohn Gottes; dereinst wird aber der λογος wieder aus der Verbindung mit dem Menschen Jesus treten, und in Gott zurückkehren. Hieraus erhellt, daß Marcellus den Logos für weiter nichts als eine wirkende Kraft Gottes, nicht für eine Hypostase, gehalten hat, sondern er nahm in Gott nur Eine Hypostase an. Eben so nahm er keine Zeugung des Sohnes aus dem Vater an, sondern erklärte alle Bibelstellen, welche davon reden, oder doch nach der damaligen Exegese darauf bezogen wurden, von der Menschwerdung. Weil also Marcellus nur Eine Hypostase in Gott annahm, so sprach er auch dem heil. Geist die Persönlichkeit ab, und hielt ihn bloß für eine Eigenschaft oder Kraft Gottes. Wenn Marcellus das Wort ὁμοουσιος von dem Sohn gebrauchte, und dasselbe sogar gegen die Arianer und Homonusiasten vertheidigte, so nahm er es bloß in dem Sinne, wie ehedem Paul v. Samosata. Er drückte dadurch die Vorstellung aus, daß der Sohn und Vater nur Eine ουσια, d. h. nur eine Hypostase oder Person sey. Überhaupt scheint Marcellus seine ganze Theorie aus der Lehre des Paul von Samosata entlehnt zu haben. Auf den Synoden zu Constantinopel, Antiochien, Philippopolis und Sirmium wurde sie verdammt.

Cf. Chr. H. Vogel, diss. de Marcello Ancyrae episcopo. Goett. 1757. 4.

Marcelliana edd. et animaduersionibus instruxit, Ch. H. G. Rettberg. Goett. 1794. 8.

§. 99.

Photinus und die Photinianer.

Photinus, Bischoff zu Sirmium, einer Stadt in Unterpanonnien, war einer von Marcellus Schülern, und gerade derjenige, welcher seine Lehre fortgepflanzt, und zugleich auch in einigen Puncten näher bestimmt hat.

Auch ihm war der λογος der göttliche Verstand. In so fern derselbe ewig bey Gott gedacht werden muß, ist er der λογος ενδιαθετος,. in so fern er sich aber bey Hervorbringung der Welt thätig bewieß, und bey ihrer Erhaltung noch immer thätig beweißt, ist er der λογος προφορικος. Für eine υποστασις hielt er also den λογος nicht; auch nahm er keine Zeugung desselben an, sondern er betrachtete ihn als eine Kraft Gottes, welche, in so fern sie von aussen wirkt, sich ausdehnt, und sich hernach wieder in sich selbst zurückzieht. Verschieden ist auch nach Photinus der λογος vom Sohne Gottes oder von Christus, der von der Maria geboren wurde, und erst mit seiner Geburt den Anfang seines Daseyns nahm. Es wohnte aber und wirkte in ihm der göttliche λογος, und eben deßwegen heißt er der Sohn Gottes; ja er wird deswegen öfters selbst Gott genannt, und darf auch als Gott verehrt werden.

Von dem heil. Geist dachte Photinus eben so, wie sein Lehrer Marcellus. Er hielt ihn gleichfalls bloß für eine göttliche Kraft ohne Persönlichkeit. Wegen dieser Lehrsätze wurde Photinus, sowohl von den Katholikern als von den Arianern angegriffen. Auch beschäftigten sich mehrere, sowohl von den Katholikern, als von den Arianern gehaltene, Synoden damit, zuerst die zu Antiochien im J. 343., und dann zu Mayland, im J. 347. Von der im Jahr 351. zu Sirmium gehaltenen Synode wurde Photinus seines Amtes entsetzt, und zur Landesverweisung verurtheilt. Diese auf dieser Synode entworfene sogenannte erste sirmische Formel ist eigentlich gegen den Photinus gerichtet. Photinus wandte sich an den Kaiser, und brachte es dahin, daß der Ausgang seiner Sache von einer feyerlichen Unterredung abhängig gemacht werden sollte. Basilius, Bischoff zu Ancyra, wurde ernannt mit dem Photinus zu disputiren, und es wurde ihm auch der Sieg zuerkannt, darauf aber das Urtheil der Synode bestätigt. Photinus starb im Jahr 372., in seinem Exil.

Vgl. Matth. de la Roque, De Photino ejusque multiplici damnatione. Geneuae 1670.

Ittig, Hist. Photini, im Anfang seiner Schrift: Haeresiarchis aeui apostolici.

§. 100.

Die Apollinaristen oder Dimöriten.

Apollinaris, seit dem Jahre 362. Bischoff zu Laoꝛ cea in Syrien, der Jüngere genannt, zum Unterschied v seinem Vater Apollinaris, welcher Presbyter zu Lao cea gewesen war, ging in seinen zuletzt angenommenen Le meynungen von der Platonischen Zertheilung des Menschen die sinnliche Seele, in die vernünftige Seele und in den K per aus, und bestimmte darnach die Lehre von der Person Chri also: daß er Christo den Besitz der vernünftigen Seele (sprach, und dieselbe durch den mit ihm verbundenen göttlich λογος vertreten werden ließ.

In diesem Sinne läugnete er, daß Christus zugleich wahr Mensch gewesen sey. Die Absicht, welche den Apollinar leitete, war, die Einheit der Person Christi zu retten, denn stellte das Axiom auf, daß zwey nach allen ihren Theil vollkommene Dinge nicht zu Einem verbunden werden könne daher nahm er von dem Menschen Jesus die vernünftige Se hinweg, um sich die Vereinigung der göttlichen und mensch chen Natur Christi zu Einer Person als möglich denken ; können.

Seine Anhänger, die Apollinaristen, nannten deßweg Christum ανθρωπον κυριακον, einen verherrlichten (nicht durc aus wirklichen) Menschen. Weil diesemnach Apollinaris u seine Anhänger von den drey Theilen, aus welchen nach Pl tos Eintheilung der Mensch besteht, Christo nur zwey Theile διμοιριαν, gaben, so nannte sie Epiphanius διμοιριται Dimöriten.

Ihre Meynungen wurden auf der allgemeinen Synode z Constantinopel im J. 381. verdammt, und auf derselben z glauben angeordnet, daß Christus seiner Menschheit nach m uns ὁμοουσιος d. h. gleiches Wesens sey.

§. 101.

Die Macedonianer.

Der Semiarianer Macedonius, von 340—350. Patriarch zu Constantinopel, sprach dem heil. Geist die göttliche Ehre ab, und erklärte ihn für einen Diener Gottes, διακονον και υπηρετην τȣ Θεȣ. Seine Anhänger, die Macedonianer, durch welchen Namen man jedoch in späterer Zeit alle die bezeichnete, welche von dem katholischen Lehrbegriff über den heiligen Geist überhaupt, sey es nun auf diese, oder auf eine andere Art, abwichen, wurden früher πνευματομαχοι, d. h. Bestreiter der Göttlichkeit des heil. Geist genannt, und sind mit ihren Lehrsätzen von dem allgemeinen Concil zu Constantinopel, im Jahr 381., gleichfalls anathematisirt worden.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 102.

Fortgang der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Dogmen.

Origenes hatte das Muster einer wissenschaftlichen und systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehre aufgestellt, und noch mehr bewirkten seine mündlichen Unterweisungen, welche so viele junge Religionslehrer nach der nämlichen Methode von ihm erhielten. Von Origenes Zeit an war daher das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre immer gewöhnlicher. Die herrschende Philosophie ward noch immer die neuplatonische, und noch reichlicher wurde sie von den Religionslehrern dieser Periode benützt, als von denen der vorhergehenden Periode.

§. 103.

Dogmatische Werke.

Theognostus, Catechet zu Alexandrien, gegen das Ende des dritten Jahrhunderts schrieb ein dogmatisches Werk ὑποτυπώσεις genannt; es ist aber nur noch ein Auszug davon vorhanden in Photii bib. cod. 106. Ganz haben sich aber die, in ächtem Latein geschriebenen, Institutiones diuinae des Lactantius erhalten, welcher zu Nicomedien Lehrer der Beredsamkeit, und dann Erzieher des Prinzen Crispus war. Sie bilden eine Reihe theologischer Abhandlungen, ohne weder das Ganze der Glaubenslehre vollständig zu umfassen, noch in strenger systematischer Verbindung mit einander zu stehen.

Cyrill, Bischoff zu Jerusalem, schrieb Catechesen, welche eine zusammenhängende Darstellung des christlichen Lehrbegriffs gaben. Es liegt ihnen das Symbolum der Gemeinde zu Jerusalem zum Grunde, und die Schrift war für erwachsene Catechumenen bestimmt, woher auch der Name Catechesen kommt.

§. 104.

Die Urkeime der mystischen Theologie.

Dagegen erhob in dieser Periode eine andere Partey ihr Haupt, welche auf eine wissenschaftliche, gelehrte und philosophische Darstellung der Religion schlechterdings Verzicht geleistet haben wollte. Kaum waren nämlich in den Wüsteneyen Ägyptens die Mönche zur Existenz gekommen, als sie auch schon in die Glaubenslehre ihren mönchischen Geist bringen wollten. Als Freunde einer beschaulichen oder contemplativen Lebensart war es sehr natürlich, daß sie die Religion oder Gotteserkenntniß nicht für eine Handlung der äussern Sinne, sondern bloß allein für eine Handlung des innern Sinnes ansahen. Selbst Origenes gab ihnen Veranlassung diesen Weg zu betreten

und zu verfolgen. Er hatte, den Grundsätzen der neuplatonischen Philosophie gemäß, in seinen Schriften die Sätze aufgestellt, daß die göttliche Natur in die Seelen aller Menschen ausgegossen werde, und daß die menschliche Vernunft aus Gott selbst in unsern Körper gekommen, daß sie folglich selbst ein Theil des göttlichen Wesens, und der Anfang aller göttlichen und menschlichen Wahrheit sey. Deßwegen redete man von dem innern Licht und Wort und von einem Strahl in dem Menschen, der aus dem unwandelbaren Licht der Gottheit selbst entsprungen sey. Deßwegen behauptete man ferner, Gelehrsamkeit und Philosophie müsse man gar nicht in Anschlag bringen, sondern allein durch innere Empfindungen, durch Gebet und andere nöthige Wirkungen zur Kenntniß der Wahrheit zu gelangen suchen. Diese Ideen hatten sich schon am Ende des dritten Jahrhunderts in den Köpfen vieler ägyptischer Mönche festgesetzt. Aber sie theilten sich bald andern Ländern auch mit. Besonders sorgsam pflegten diese in der Folge die griechischen Mönche, wie denn überhaupt die Mönche der mystischen Theologie nicht nur ihre Entstehung gegeben, sondern sie auch zu allen Zeiten vorzüglich in Schutz genommen haben.

Vgl. Heinrich's Geschichte der verschiedenen Lehrarten der Religionswahrheiten. S. 89. ff.

Versuch einer Geschichte der christlichen Moral, Ascetik und Mystik in literarischer Hinsicht. 1. Th. Dortmund 1789. 8.

§. 105.

Erweiterung der dogmatischen Terminologie.

Der von Origenes in der vorigen Periode gebräuchlich gemachte Ausdruck, ὑποςασις wurde jetzt von sehr vielen als gleich mit ουσια gebraucht. Andere unterschieden aber ουσια und ὑποςασις. Unter jener verstanden sie die göttliche Wesenheit, welche dem Vater und Sohn gemeinschaftlich zukommt, und folglich verstanden sie unter ὑποςασις bloß das Eigenthümliche, die Sub-

jectivität, durch welche der Vater von dem Sohn verschie
ist. Die Nicänische Synode entschied für den ersten Gebra
beyder Wörter, und sie hat dieselben vollkommen synonimisch
braucht, was auch Athanasius in seinen Schriften thut. I
ist um so befremdlicher von dieser Synode, da sie das W
ὁμοούσιος in die dogmatische Terminologie aufgenommen
um mit diesem Ausdruck die Wesensgleichartigkeit des Sohns
dem Vater zu bezeichnen. Indessen dieser Sprachgebrauch b
tete sich nur im Abendland allgemein aus. Die Griechen
terschieden noch meistens ουσια und υποστασις. Dagegen h
ten die Lateiner beyde Wörter für gleichgeltend, und setzte
ihrer Sprache dafür: Substantia. Weil nun die Griechen l
ten, daß Vater, Sohn und heil. Geist drey Hypostasen
ren, so wurden sie von den Lateinern beschuldigt, daß sie
ter, Sohn und heil. Geist zu drey verschiedenen Substan
machten. Die Sache kam so weit, daß unter dem Kaiser C
stantius auf einer Synode zu Sirmium der Gebrauch
Wortes ουσια, und auf einer andern zu Nice in Thracien
Gebrauch des Wortes ὑποστασις verboten wurde. Die Sy
de zu Alexandrien im J. 362. unter Athanasius Vorsitz erkl
aber die ganze Sache für einen Mißverstand, und als sol
erschien sie auch in der Folge allen Lateinern, nachdem sie
angewöhnt hatten, ὑποστασις durch Person zu übersetzen.

Vierte Periode.

Von dem zweyten allgemeinen Concil bis auf die völlige Trennung der griechischen u. römischen Kirche.

J. 381 — 1053.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

§. 106.

Allgemeine Übersicht.

In dieser Periode ist durch Augustinus das Dogma von der Trinität zu seiner gänzlichen Ausbildung gebracht worden. Auch das Dogma von der Person Christi erhielt seine bleibende Bestimmung. Die Lehre von der Natur der Menschen wurde zwar auch von Augustinus normirt, allein in der Folge ist die katholische Kirche von dieser Norm stillschweigend wieder abgegangen. Die vierte und sechste allgemeine Kirchenversammlungen haben, ausser dem Augustinus, dem Pabst Leo dem Großen, und Gregor dem Großen, und ausser dem Einfluß der Hoftheologie der Kaiser zu Constantinopel und Rom, das Meiste beygetragen, daß diese Dogmen gerade diese und keine andere Bestimmung erhalten haben.

Die siebente allgemeine Kirchenversammlung ist entscheidend geworden für die Beybehaltung der Heiligen- und Bilder-Verehrung. Das Dogma vom heil. Abendmahl näherte sich schnell seiner Ausbildung, und der Lehrsatz vom Fegfeuer wurde bestimmter gefaßt und allgemein angenommen. Eine Meynungsverschiedenheit über den Ausgang des heil. Geistes, ob allein vom Vater, oder von ihm und dem Sohn zugleich, hat aber vorzüglich bewirkt, daß sich die Griechen und Orientalen von

den Occidentalen absonderten, und daß um die Mitte des zweyten Jahrhunderts die bisherige katholische Kirche in zwey große Körper zerfiel, in die griechische oder orientalische Kirche und in die lateinische oder abendländische Kirche.

§. 107.

Vollendung des Dogma von der Trinität durch den Augustinus.

Das *Symbolum Athanasianum.*

Vor der Zeit des Augustinus dachte man sich unter der Einheit in der Dreyheit Gottes nur eine Einerleyheit oder Gleichartigkeit des Wesens; aber Augustinus fand diese Vorstellungsart zu unbequem, und auch zu bedenklich. Er war vermuthlich in der Emanationsphilosophie des Orients, aus deren Standpunct nur allein die kirchliche Dreyeinigkeitslehre richtig verstanden und beurtheilt werden kann, weiter eingedrungen, als alle vorhergehende Kirchenlehrer. Deßwegen stellte er denn zuerst die Behauptung auf, daß der heil. Geist eben so vom Sohne als vom Vater ausgehe, d. h., daß er sein Wesen zugleich vom Vater und vom Sohne habe. Nunmehr war also eine vollkommene Gleichheit in die Dreyheit gebracht; aber nach dem Sinne der alten Emanationsphilosophie muß man sich die drey Personen, welche die heilige Trinität ausmachen, als eine Einheit denken. Auch dieß lehrte Augustinus, und durch ihn wurde nun das Dogma so bestimmt:

> „Vater, Sohn und heil. Geist sind drey Personen; aber „der Zahl nach machen sie nur Ein Wesen aus.“

Vor ihm hatte man also nur eine generische Einheit, bloß eine Gleichartigkeit, eine Gattungseinheit der drey Personen gelehrt, gegenwärtig lehrte man aber nur eine numerische, oder Zahleinheit derselben. In diesem Sinne ist nun die Trinitätslehre auch in dem sogenannten Symbolum Athanasianum vorgetragen, welches wahrscheinlich Vigilius von Tapsus

hypsius aus den Schriften des Augustinus zusammenge-setzt, und welche die unpassende Benennung Symbolum Athanasianum erhalten hat, entweder weil man den Alexandrinischen Bischoff Athanasius im vierten Jahrhundert fälschlich für den Verfasser desselben gehalten, oder weil man geurtheilt hat, der Inhalt dieses Symbolums gebe genau die Athanasianische Trinitätslehre. Doch wäre es auch möglich, daß ein, sonst unbekannter Athanasius im sechsten Jahrhundert der Verfasser dieses Symbolums gewesen wäre, und daß also die Benennung Symbolum Athanasianum davon herkäme, und diesemnach nichts Falsches enthielte.

§. 108.

Ausbildung des Dogma von der Person Christi.

Die durch den Arius erregten Streitigkeiten mußten endlich auch auf die Frage führen: wie und auf welche Weise das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo mit einander verbunden sey? In den beyden ersten Jahrhunderten war es nicht schwer, sich diese Frage zu beantworten; denn man nahm an, daß der λογος die Stelle des πνευμα oder νυς, d. h. die Stelle der vernünftigen Seele, vertreten habe. So wie also bey einem jedem Menschen Geist und Körper miteinander verbunden sind, so dachte man sich auch die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo miteinander. Allein im Widerspruch gegen die Doketen glaubte man Jesu Christo auch das geringste von dem, was zum Wesen eines Menschen gehört, vindiciren zu müssen, und als daher Apollinaris die alte Vorstellungsart, daß in Jesu Christo der λογος die Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe, wiederholte und erneuerte, so erklärte man dieß für einen Irrthum; und von der an mußte nach dem katholischen Lehrbegriff geglaubt werden: daß das Wesentliche in Jesu Christo, wie bey andern Menschen, aus dem Leibe, σωμα, aus der sinnlichen Seele, ψυχη, und aus der vernünftigen Seele, πνευμα oder νυς bestanden habe.

Nunmehr war es aber nothwendig sich über die Art, wie in Jesu Christo das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden sey, eine neue Vorstellungsart zu bilden, weil die alte durch die Annahme einer menschlichen ψυχη in Jesu unpassend geworden war; man zögerte auch nicht lange, diesen Gegenstand in Untersuchung zu nehmen, und demselben eine neue Bestimmung zu geben. Aber es fehlte nicht an verunglückten Versuchen. Nestorius wollte keine eigentliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen miteinander zugestehen, sondern nur eine Verbindung, eine Zusammenstellung oder Anreihung. Dagegen faßte Eutyches den Begriff einer Vereinigung im vollkommensten Sinne, so, daß er eine Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen zu einem dritten zu lehren schien. Beyde Vorstellungsarten fanden zahlreiche Anhänger, und es gehörte das Ansehen der vierten allgemeinen Kirchenversammlung dazu, um eine andere Lehrart zur herrschenden Lehre zu machen. Die Kaiserin Pulcheria, deren Gemahl, Marcianus, diese Synode halten ließ, war nämlich von dem römischen Bischoff Leo gegen den Eutyches eingenommen worden, und gegen den Nestorius unterhielt er selbst einen unauslöschlichen Haß. Es war also leicht vorauszusehen, daß die Synode einen Beschluß fassen werde, welcher der Nestorianischen Vorstellungsart eben so ungünstig seyn würde als der Eutychianischen, wenn auch nicht der römische Bischof Leo, welcher die Kaiserin Pulcheria leitete, schon vorher in einem Schreiben an den Patriarchen zu Constantinopel, welches Schreiben vom kaiserlichen Hof den versammelten Vätern zum Leitfaden ihrer zu fassenden Beschlüsse übergeben worden war, beydes sowohl gegen den Nestorius als gegen den Eutyches entschieden und eine Lehrform aufgestellt hätte, welche sich in der Mitte zwischen der Nestorischen und Eutichianischen Vorstellungsart hält. Sie erwarb sich auch wirklich den Beyfall der Synode, und für alle künftigen Zeiten wurde nun in Gemäßheit derselben das Dogma von der Person Jesu Christi also bestimmt:

„Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkom-
mener und wahrer Mensch. Als Gott ist er gleiches Wesens mit
dem Vater, und als Mensch ist er gleiches Wesens mit uns.
Er besteht also aus zwey Naturen (φυσεις); die jedoch zu Ei-
ner Person, oder ὑποςασις vereinigt sind. Durch diese Ver-
einigung der beyden Naturen zu Einer Person wurde aber
der individuelle Unterschied derselben nicht aufgehoben, sondern
eine jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten be-
halten; denn die Vereinigung der beyden Naturen geschah
ασυγχυτως, d. h. ohne Vermischung und ατρεπτως, d. h.
ohne Verwandlung; aber demungeachtet machen sie doch nur
Eine Person aus, denn sie bestehen nicht als etwas Getrenntes
oder Abgesöndertes von einander, sondern sie sind miteinander
vereinigt, und zwar zu Einer Person vereinigt, weil die Ver-
einigung αδιαιρετως, d. h. ohne Trennung und αχωριςως,
d. h. ohne Absonderung geschehen ist.

§. 109.

Vollendung dieses Dogma.

Die trullanische Synode.

Allein diese chalcedonensischen Beschlüsse wurden von
vielen nicht angenommen, und es entstanden aus ihnen die Mo-
nophysiten, welche nur Eine Natur in Jesu Christo lehr-
ten. Diese verursachten in der katholischen Kirche sehr große
Bewegungen und Erschütterungen, so daß man von Seiten der
geistlichen und weltlichen Oberbehörde alle Ursache hat-
te, die angemessensten Maaßregeln zu ergreifen, um denselben
ein Ende zu machen. Da mit Gewalt hier nichts mehr aus-
zurichten war, so suchte man die Parteyen durch einen Ver-
gleich zu vereinigen; aber dadurch entstand nur eine neue dog-
matische Fehde. Man hatte vorgeschlagen zu lehren, daß, ob-
gleich Christus aus zwey Naturen bestehe, in ihm doch nur Ein
Wille sey. Dieß veranlaßte endlich die gewöhnlich sogenannte
trullanische Kirchenversammlung zu Constantinopel im

Nunmehr war es aber nothwendig sich über die Art, in Jesu Christo das Göttliche mit dem Menschlichen verbu... sey, eine neue Vorstellungsart zu bilden, weil die alte ... die Annahme einer menschlichen ψυχη in Jesu unpassend worden war; man zögerte auch nicht lange, diesen Gegen... in Untersuchung zu nehmen, und demselben eine neue B... nung zu geben. Aber es fehlte nicht an verunglückten V... chen. Nestorius wollte keine eigentliche Vereinigung Göttlichen und Menschlichen miteinander zugestehen, so... nur eine Verbindung, eine Zusammenstellung oder Anreih... Dagegen faßte Eutyches den Begriff einer Vereinigun... vollkommensten Sinne, so, daß er eine Verschmelzung Göttlichen und Menschlichen zu einem dritten zu lehren sc... Beyde Vorstellungsarten fanden zahlreiche Anhänger, un... gehörte das Ansehen der vierten allgemeinen Kirchenversa... lung dazu, um eine andere Lehrart zur herrschenden Le... zu machen. Die Kaiserin Pulcheria, deren Gemahl, M... cianus, diese Synode halten ließ, war nämlich von dem ...mischen Bischoff Leo gegen den Eutyches eingenommen ...den, und gegen den Nestorius unterhielt er selbst einen ...auslöschlichen Haß. Es war also leicht vorauszusehen, ... die Synode einen Beschluß fassen werde, welcher der Nest...nischen Vorstellungsart eben so ungünstig seyn würde als Eutychianischen, wenn auch nicht der römische Bis... Leo, welcher die Kaiserin Pulcheria leitete, schon vo... in einem Schreiben an den Patriarchen zu Constantinopel, ...ches Schreiben vom kaiserlichen Hof den versammelten Vä... zum Leitfaden ihrer zu fassenden Beschlüsse übergeben ...den war, beydes sowohl gegen den Nestorius als ...gen den Eutyches entschieden und eine Lehrform aufges... hätte, welche sich in der Mitte zwischen der Nestorisch... und Eutichianischen Vorstellungsart hält. Sie erwarb ... auch wirklich den Beyfall der Synode, und für alle künfti... Zeiten wurde nun in Gemäßheit derselben das Dogma ... der Person Jesu Christi also bestimmt:

„Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommener und wahrer Mensch. Als Gott ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und als Mensch ist er gleiches Wesens mit uns. Er besteht also aus zwey Naturen (φυσεις), die jedoch zu Einer Person, oder ὑποστασις vereinigt sind. Durch diese Vereinigung der beyden Naturen zu Einer Person wurde aber der individuelle Unterschied derselben nicht aufgehoben, sondern eine jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten behalten; denn die Vereinigung der beyden Naturen geschah ἀσυγχυτως, d. h. ohne Vermischung und ἀτρεπτως, d. h. ohne Verwandlung; aber demungeachtet machen sie doch nur Eine Person aus, denn sie bestehen nicht als etwas Getrenntes oder Abgesondertes von einander, sondern sie sind miteinander vereinigt, und zwar zu Einer Person vereinigt, weil die Vereinigung ἀδιαιρετως, d. h. ohne Trennung und ἀχωριστως, d. h. ohne Absonderung geschehen ist.

§. 109.

Vollendung dieses Dogma.

Die trullanische Synode.

Allein diese chalcedonensischen Beschlüsse wurden von Vielen nicht angenommen, und es entstanden aus ihnen die Monophysiten, welche nur Eine Natur in Jesu Christo lehrten. Diese verursachten in der katholischen Kirche sehr große Bewegungen und Erschütterungen, so daß man von Seiten der geistlichen und weltlichen Oberbehörde alle Ursache hatte, die angemessensten Maaßregeln zu ergreifen, um denselben ein Ende zu machen. Da mit Gewalt hier nichts mehr auszurichten war, so suchte man die Parteyen durch einen Vergleich zu vereinigen; aber dadurch entstand nur eine neue dogmatische Fehde. Man hatte vorgeschlagen zu lehren, daß, obgleich Christus aus zwey Naturen bestehe, in ihm doch nur Ein Wille sey. Dieß veranlaßte endlich die gewöhnlich sogenannte trullanische Kirchenversammlung zu Constantinopel im

Jahr 680., unter den oecumenischen die sechste, auf welcher man in Bezug auf die chalcedonensischen Beschlüsse folgendes festgesetzt hat:

Wir bekennen in Christo zwey natürliche Willen und zwey natürliche Wirkungen, ungetheilt, unverwandelt, ungetrennt und unvermischt; so daß die zwey natürlichen Willen einander nicht widersprechen, und der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen ist. Dadurch wurde nun die Lehre von zwey Willen und zwey Wirkungen in Christo vorgeschriebene kirchliche Rechtgläubigkeit, ob sie gleich nur also verstanden: jede Natur in Christo hat ihre eigene subjective Kraft zu wollen, als richtig angesehen werden kann. Dagegen kann der wirkliche Wille der ganzen Person Christi schlechterdings nur ein Einziger seyn. Die aus zwey Naturen bestehende Person Jesu Christi muß vermöge der Vereinigung nur Einen persönlichen Willen gehabt haben. Aber dieser einzige persönliche Wille ist die Wirkung von der Willenskraft sowohl der göttlichen als der menschlichen Natur; denn die Vereinigung ist ja ohne alle Vermischung geschehen, und eine jede Natur hat ihre individuellen Eigenthümlichkeiten behalten. Dieß ist auch ohne Zweifel der rechte Sinn der dogmatischen Beschlüsse dieser trullanischen Synode, deren Acten enthalten sind in Harduin's Conciliensammlung. Thl. 3. S. 1043. ff.

§. 110.

Die Dogmen von dem Sündenfall, natürlichen Verderben, von der Gnade und Prädestination.

Daß der Fall Adams die Ursache des physischen Menschentodes sey, hatten schon die Juden vor Christi Zeit geglaubt; auch Paulus lehrte es, und alle Christenthumslehrer bis ins vierte Jahrhundert herab. Eben so hatte auch schon Paulus, und vor ihm die jüdischen Theologen, gelehrt: daß der Mensch zwar einen freyen, aber durch sinnliche Antriebe, welche ihren Grund in der, durch Adams Fall bewirkten Zerrüt-

ung und Schwächung der Menschennatur, auf das Böse gerichteten Willen hätte; daß aber doch der Mensch vermögend sey, nicht nur den Entschluß zu seiner Besserung zu fassen, sondern auch, unter dem Beystand des heil. Geistes oder der Gnade Gottes, denselben auszuführen. Eben das war es nun, was die beyden Mönche, Pelagius und Cölestinus, lehrten. In Africa, wo überhaupt die Menschen immer von einem düstern und schwermüthigen Geiste beseelt waren, war man aber hierin schon einigermassen herabgekommen, und hatte sich auf Vorstellungen hingeneigt, die den Menschen, nach seinen Kräften und Ansprüchen, weit tiefer herabsetzten. Daher kam es nun, daß Pelagius und Cölestinus Widerspruch fanden, und daß sich unter Anführung des Augustinus eine so starke Partey gegen sie bildete, daß durch ihr Ansehen und ihre Gewalt die bisherige allgemeine Kirchenlehre in den verwehrten Puncten abgeändert wurde. Augustinus war es, welcher diese Veränderung nach seinem Sinne vornahm, und auf seine Auctorität wurde nunmehr geglaubt, daß der Fall Adams nicht bloß den physischen Tod seiner Nachkommen, und eine Zerrüttung und Verschlechterung ihrer Natur zur Folge gehabt, sondern ein gänzlich moralisches Verderben, eine totale Corruption der Menschennatur nach sich gezogen habe. Ein jeder Mensch, behauptete Augustinus, wird mit einem gänzlichen Übergewichte sündlicher Neigungen geboren, und dieß ist die Erbsünde, peccatum originis, welche durch die Zeugung sich fortpflanzt. Sie besteht aber nicht bloß in einer natürlichen Sündhaftigkeit, sondern sie bringt auch Schuld und Strafe über alle Menschen. Kein Mensch kann der ewigen Verdammniß entgehen, wenn er nicht zum Glauben und zur Tugend gebracht wird. Aus eigener natürlicher Kraft kann aber der Mensch nichts dazu beytragen, denn in dem verdorbenen Zustand, in welchem er geboren wird, kann er nichts wahrhaft Gutes wollen und verrichten. Die göttliche Gnade muß Alles thun; sie wirkt in ihm den Willen zum Guten, und den Glauben.

Weil nun also der Grund, warum ein Theil der Menschen die Fähigkeit Gutes zu thun und den Glauben hat, und dadurch der ewigen Seeligkeit würdig wird, nicht in dem Menschen selbst liegt, sondern in Gott, so muß angenommen werden, daß Gott nach seinem ewigen unveränderlichen Rathschluß einen Theil der Menschen zur ewigen Seeligkeit, und den andern Theil zur ewigen Verdammniß vorher bestimmt und prädestinirt habe. Obgleich diese Lehrsätze von keiner allgemeinen Kirchenversammlung bestätigt worden sind, so wurden sie doch durch das persönliche Ansehen Augustin's in die herrschende Kirchenlehre aufgenommen, und haben auch eine Zeit lang ihren Platz darin behauptet.

§. 111.

Das Dogma vom Fegfeuer.

Die Vorstellungsart von einer Seelenreinigung nach dem Tode erhielt sich auch in dieser Periode. Man ergänzte sie aus der zoroastrischen Philosophie, indem man die Reinigung gleich nach dem Tode und an einem besondern Orte vorgehen ließ. Man nannte das Feuer, in welches die Seelen kommen, πυρ καθαρσιον, und den Ort, wo dasselbe ist, hieß Gregor von Nyssa τε̃ καθαρσίε πυρὸς χωνειαν, eine purgantis ignis fornacem. Eben dieser Kirchenvater läßt die Vereinigung gleich beym Eintritt ins andere Leben beginnen. Basilius der Große, und Gregor von Nazianz bekannten sich aber noch zu der ältern Vorstellungsart, daß das Feuer, in welchem die Seelen gereiniget werden, jenes Feuer seyn werde, von welchem nach dem allgemeinen Weltgerichte alle Elemente der Welt aufgezehrt werden. Augustinus suchte die Annahme eines solchen ignis purgatorii zu vertheidigen; nur das scheint er problematisch darzustellen, daß die Reinigung durch ein materielles Feuer geschehe.

§. 112.

Das Dogma vom heil. Abendmal.
Paschasius Radbertus und Berengarius Turonensis.

Das Dogma von der Person Christi hatte nunmehr seine gänzliche Vollendung erhalten, und die Streitigkeiten darüber hörten auf. Dagegen entstand über ein damit verwandtes Dogma, nämlich über das Abendmalsdogma, eine Controvers, welche zur Folge hatte, daß dieser Lehrsatz, welcher bisher in einem Halbdunkel lag, und noch nicht völlig ausgebildet war, eine Bestimmung erhalten hat, welche in den nachfolgenden Zeiten nur noch um ein Weniges erweitert worden ist. Schon dem Pabste Gregor dem Großen hatte das Abendmalsdogma vieles zu verdanken, in so fern nämlich die bestimmte Art, das Abendmal zu feyern, welche Gregorius eingeführt hat, zur Erhöhung der gemeinen Vorstellungen von demselben beygetragen hat. Er hat bey der Feyer des Abendmals nicht nur einige ganz neue Gebräuche eingeführt, sondern auch einige von dem Ritual der griechischen Kirche entlehnt und in das Abendmal verpflanzt. Seine Vorschriften der Feyer des heil. Abendmals, sein Canon missae, welcher in seinem großen, aber hin und wieder von jüngeren Händen interpolirten, Werk: Liber sacramentorum im Anfang zu finden ist, wurde für das ganze Abendland Gesetz. Gregorius legte die alte, und bis dahin in Rom gewöhnliche, Abendmalsliturgie zum Grunde, und machte bloß Abänderungen darin. Dieser Canon missae des Gregorius ist für das Abendmalsdogma bedeutend geworden. Die Vorstellung, daß das Abendmal ein Opfer sey, mußte dadurch immer mehr befestigt werden, und Gregor beabsichtigte dieß auch, denn er nennt es ausdrücklich ein Opfer, das man Gott darbringt, Hostia oblationis. Ausserdem brachte Gregor damit das Dogma vom Reinigungsfeuer in Verbindung, indem er dem Abendmal die Kraft beylegte, daß die Seelen entweder gar nicht in das Reinigungsfeuer verwiesen, oder doch bald daraus befreyt werden. Weit mehr ist aber für das Abendmalsdogma in den nächsten Zeiten geschehen. Pascha-

sius Radbertus, ein Mönch und zuletzt Abt im Klo[ster] Corvey gab im Jahr 831. ein Buch: De corpore et sa[n]guine Domini heraus, welches Buch in den Manuscrip[ten] auch oft den Titel: De sacramentis, hat. Die Hauptid[een] dieser Schrift sind folgende:

„Gott kann aus Etwas wieder Etwas schaffen, da[her] darf es Niemand befremden, daß im Abendmal wahres Fle[isch] und wahres Blut Christi ist, weil es derjenige so gewollt h[at,] der es geschaffen hat. Gott hat Alles, was er wollte, [ge]macht, und weil er gewollt hat, so muß man allerdings gl[au]ben, daß, obgleich die Gestalt, figura, des Brods und We[ins] da ist, dennoch nach der Einsegnung, consecratio, nichts [als] das Fleisch und Blut Christi vorhanden ist. Brod und We[in,] das man zeigt, ist die äussere Gestalt, der Leib und das [Blut] Christi kann nur im Glauben gesehen werden; aber deßwe[gen] verändert sich der Leib und das Blut Christi nicht für das [Ge]sicht und den Geschmack, sondern das Sinnliche, nämlich B[rod] und Wein, wird durch Gotteskraft in den Leib und das [Blut] Christi übergetragen, (transfertur), und obgleich dieß täg[lich] genossen wird, so bleibt doch das Lamm selbst lebendig [und] ganz. Der heil. Geist wirket oder schafft die Substanz [des] Brods und Weins täglich mit einer unsichtbaren Macht zum Fle[isch] und Blut Christi. Dieß geschieht durch die Einsetzung. B[rod] und Wein sind also die sichtbare Gestalt und das Zeichen ([fi]gura et character) von dem Leib und Blut Christi, die [auf] eine geistige Weise genossen und getrunken werden. Die S[ub]stanz des Brods und Weins ist im Innern in Christi Fle[isch] und Blut verwandelt, so daß Brod und Wein nach der [Ein]segnung wirklich Christi Fleisch und Blut sind.

Dieß ist zwar noch nicht die Verwandlungslehre, aber d[och] kommt sie ihr sehr nahe, indem die Translation oder Übertragung [der] Substanz des Brods und Weins in die Substanz des Leibes [und] Blutes Christi wenn auch keine Verwandlung, doch eine S[ub]stitution ist. Diese Ideen über das Abendmal waren inde[ß]

nicht ganz neu. Radbertus war bloß der erste der sie im Abendlande mit völliger Bestimmtheit vorgetragen hat. Er zog sich aber auch hier eine lange Reihe von Gegnern zu, die bis ans Ende des XVI. Jahrhunderts hinab reichen. Die merkwürdigsten davon waren Rabanus Maurus, Erzbischoff zu Mainz, der zwar Radbert's Vorstellungsart bestritt, aber doch selbst eine Art von Verwandlung vornahm; Ratramnus, Mönch im Kloster Corvey, der in einer vom König Carl von ihm verlangten Schrift: De corpore et sanguine Domini Radbert's Meynung prüfte und widerlegte. Er nahm bloß eine figürliche oder geistige, und keine körperliche oder substantielle Veränderung an, so daß nach seiner Meynung unter der Hülle des körperlichen Brods und Weins, welche nachher bleiben, was sie vorhin waren, nur der geistige Leib und das geistige Blut Christi vorhanden ist; ferner Johann Scotus in einem verloren gegangenen Buche, worin er Brod und Wein nur für Erinnerungszeichen an den Leib und das Blut Christi erklärt zu haben scheint.

Das größte Hinderniß fand aber die Verwandlungslehre, und die aus ihr gezogenen Folgerungen, daß der Leib und das Blut Christi wie alle andern Speisen verdauet würden. Obgleich die vernünftigsten Vertheidiger dieser Verwandlungslehre diese gehässige Folgerung nicht zugaben, so mußten sie es doch geschehen lassen, daß der wilde Parteygeist sie mit dem Namen der Stercoranisten belegt hat. Indessen schien von dieser Seite her weniger zu befürchten seyn, als von dem Widerspruch, welchen in der Mitte des XI. Jahrhunderts Berengarius, geboren zu Tours, erhoben hat. Er erklärte sich für Johann Scotus Meynung, daß Brod und Wein bloß Erinnerungszeichen wären und ihre Substanz nach der Einsegnung völlig behielten, obgleich eine Verwandlung mit ihnen vorginge, nur keine körperliche. Von welcher Beschaffenheit sich Berengarius diese Verwandlung gedacht, und ob er sich darunter überhaupt etwas gedacht, oder nicht vielmehr seiner Meynung diese Modification bloß deßwegen gegeben

habe, um nicht gar zu sehr gegen den immer allgemeiner w
denden, und von hohen weltlichen und geistlichen Behörl
mächtig beschützten, Glauben von wirklicher Verwandlung an
stoßen, kann nicht mehr mit Genauigkeit ausgemittelt werd
Doch ist es wahrscheinlich, daß er eine geistige oder mystis
Verwandlung, die nicht in Brod und Wein, sondern in d
Glauben des Brod und Wein Geniesenden vorgehe, gem
habe, weil er einmal ganz bestimmt sagt: von dem Leibe Ch
sti ist nichts Wirkliches und Materielles auf dem Altar.

Auf die verrätherische Angabe eines heuchlerischen Fre
des, des Lanfrancus, wurde Berengarius vom Pa
Leo IX. und von der Synode zu Vercelli, im Jahr 10
ungehört verdammt und von dem König von Frankreich ein
Zeit lang gefangen gesetzt. Darauf wurde er vorerst zu Tou
gezwungen, eine mildernde Erklärung über seine Meynung
zulegen; dann in Rom genöthigt, das Bekenntniß eidlich zu
terschreiben, daß er mit der heil. römischen Kirche glaube, d
das Brod und der Wein nach der Einsegnung der wahre Le
und das wahre Blut Jesu Christi seyen, und sinnlich mit d
Händen der Priester betastet, das Brod gebrochen und mit d
Zähnen der Glaubigen zermalmet werde.

Berengarius hielt aber diese abgenöthigte Verthei
gung nicht für verbindlich, und vertheidigte immerfort sei
Meynung, sowohl mit Worten, als mit Schriften.

Im Jahr 1078 zog ihn aber der Pabst Gregor V
nach Rom, wo er zwar zuerst durch eine Versammlung v
Bischöffen nur ein ganz mildes Glaubensbekenntniß, in w
chem die Erwähnung einer körperlichen oder substantiel
Verwandlung vermieden, und welches eben so leicht dem
tholischen als den berengärischen Lehrbegriff anzupassen w
dann aber ein anderes Glaubensbekenntniß beschwören muß
in welchem die Verwandlungslehre auf die kräftigste Wi
ausgedrückt war.

Aber Berengarius trug nach seiner Zurückkunft in sein Vaterland seine alte Meynung wieder ungescheut vor, und gab sogar einen schriftlichen Widerruf heraus. Viele Schriftsteller der katholischen Kirche versichern zwar, er habe sich noch vor seinem, erst im hohen Alter erfolgten, Tode zur Verwandlungslehre aus eigener innerlicher Überzeugung bekannt; allein es ist psychologisch nicht sehr wahrscheinlich, und hat auch die Aussage anderer gleich alter Autoren gegen sich, welche berichten, daß er bis an seinen Tod standhaft bey seiner Meynung geblieben sey.

Cf. Lessing, Berengarius Turonensis. 1770. 4.

Berengarius Turonensis, von Stäudlin in dessen Archiv für Kirchengeschichte. 2. Bd. 1. St. S. 1. ff.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Akatholikern.

§. 113.

Allgemeine Übersicht.

Die durch die zweyte allgemeine Kirchenversammlung zu Ende gebrachte Arianische Streitigkeit führte in ihren Folgen auf die Frage: wie denn, da der Logos gleiches Wesens mit Gott ist, das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo miteinander vereiniget sey? Dieß gab Veranlassung zur Entstehung der Nestorianer, Eutychianer, Monophysiten und Monotheleten. Etwas mit ihnen ist die spätere Secte der Adoptianer verwandt. Die Pelagianer erhoben sich auf Veranlassung der strengen Lehre des Augustinus von der Natur des Menschen, und die Semipelagianer oder Massilianer schlugen den Mittelweg ein zwischen den eigentlichen Pelagianern und zwischen den Anhängern des strengen augustinischen Lehrbegriffs, wovon die Prädestinatianer diejenigen waren, die in ihren Behauptungen am weitesten giengen.

§. 114.

Die Nestorianer.

Nestorius, aus Germanicien, einer Stadt in Syrien gebürtig, eine Zeitlang Presbyter zu Antiochien in Syrien, im Jahr 428. als Patriarch nach Constantinopel berufen, würde in seinem hitzigen Eifer, gegen die Apollinaristen die vollkommene Menschheit Christi und gegen die Arianer die Gottheit desselben zu vertheidigen, auf den Abweg geführt, die Gottheit und Menschheit Christi so weit von einander abzusondern oder zu trennen, daß er zwey Personen in Christo, einen Sohn Gottes, und einen Sohn der Maria anzunehmen schien. Es erhoben sich daher aber große Streitigkeiten, welche dadurch ihren Anfang nahmen, daß ein, mit Grundsätzen des Nestorius, bekannter Freund, der Presbyter Anastasius in Constantinopel, in einer Predigt sagte: es sey Unrecht die Maria Gottesgebährerin, θεοτοκος, zu nennen, denn sie konnte Gott nicht gebähren; man dürfe sie nur χριστοτοκος nennen. Diese Äusserung mußte nothwendiger Weise bey Manchen Mißfallen erregen, weil schon in dem Streite gegen die Arianer Athanasius, Epiphanius und Gregor von Nazianz sich angewöhnet hatten, die Maria θεοτοκος zu nennen. Die dadurch erregte Sensation würde vermehrt, als Nestorius in mehreren Predigten die Äusserung des Anastasius in Schutz nahm und die Erklärung gab: die Maria hat bloß den Menschen Jesus, welcher das Werkzeug der Gottheit war, geboren. Das Göttliche und Menschliche in Jesu Christo sind von einander zu unterscheiden, ob sie gleich in ihrer Vereinigung Eines sind, und auch in der göttlichen Verehrung miteinander zu verbinden sind. Von den hierüber in Constantinopel entstandenen Bewegungen unter den Mönchen und unter dem Volke nahm Cyrillus, Patriarch von Alexandrien in Ägypten, Anlaß, seinen Privatleidenschaften gegen Nestorius Luft zu machen. Er forderte den Nestorius in einem Schreiben auf, seine Äusserungen zurückzunehmen, und als dieser darauf bestand, man könne die Maria eigentlich nur χριστοτοκος nennen, so hielt Cyrill im J.

zu Alexandrien eine Synode, welcher er zwölf Anathema-
en oder Verdammungsformeln vorlegte, die Nestorius
hmigen müsse. Sie wurden auch demselben übersandt; al-
dieser glaubte in ihnen schädliche Irrthümer zu entdecken
setzte ihnen eben so viel Anathematismen entgegen, welche
rill und seine Anhänger genehmigen mußten. Hierdurch
de im Jahr 431. die dritte allgemeine Kirchenversammlung
nlaßt, welche, obgleich nach den ersten, unter dem Vor-
des. Cyrillus geführten illegalen Verhandlungen, indem
Ankunft der morgenländischen Bischöffe nicht abgewartet
de, die Sache des Nestorius wieder eine bessere Wen-
g genommen hatte, denselben doch noch für einen Ketzer er-
te und von seinem Patriarchenstuhl entsetzte.

Summarisch zusammengezogen bestand die Lehrmeynung des
storius in folgendem:

1) Nestorius gebrauchte von der Art und Weise der Ver-
einigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo
gemeiniglich den Ausdruck συναφεια, connectio. Er
ließ sich zwar auch den Ausdruck ἑνωσις, vnitio, gefal-
len, aber dem widersprach er, wenn Cyrill und seine
Partey behaupteten, es sey zwischen dem Göttlichen und
Menschlichen in Jesu Christo eine natürliche Vereinigung
(ἑνωσις φυσικη) oder eine substantielle Vereinigung
(ἑνωσις καθ' ὑποςασιν). Nestorius behauptete, so-
wohl das Göttliche als das Menschliche habe seine ur-
sprüngliche Beschaffenheit behalten. Daher nahm er bloß
eine Verbindung oder eine Ineinanderfügung an, wel-
ches am deutlichsten dadurch wird, daß er die Sache mit
einem Kleide erläutert, das man anziehet.

2) Deßwegen legte er das in der heiligen Schrift von Je-
su Christo Gesagte ausschließlich nur einer jeden Natur
nach ihren natürlichen Eigenthümlichkeiten bey.

3) Deßhalb wollte er nun die Maria nicht θεοτοκος genannt

wissen, weil das Geborenwerden bloß allein von der menschlichen Natur gesagt werden könne.

4) Ebendeßhalb behauptete er auch, daß man Jesu Christo in seiner Eigenschaft als Mensch betrachtet, göttliche Eigenschaften, Wirkungen und göttliche Verehrung an sich oder für sich selbst nicht beylegen dürfe, sondern nur in seiner Vereinigung oder Verbindung mit der Gottheit.

Die Anhänger des Nestorius verbreiteten zwar diese Lehrsätze immer weiter, aber die Beschlüsse der chalcedonensischen allgemeinen Kirchenversammlung im Jahr 451. setzten auf immer für die katholische Kirche den Lehrsatz fest, daß die beyden Naturen in Christo zu Einer Person vereinigt werden, und daß sie ohne alle Absonderung (αχωριςως) und Trennung (αδιαιρετως) gedacht werden müssen.

Nestorius war nach seiner Absetzung als Landesverwiesener zuerst nach Petra in Arabien, und darauf in eine ägyptische Oase gebracht worden, wo er im Jahr 435. gestorben zu seyn scheint.

Vgl. I. W. Schmid, vera Nestorii de vnione naturarum in Christo sententia. Ienae 1794. 4.

§. 115.

Eutyches und die Eutychianer.

Eutyches, Archimandrit, d. h. Abt eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, war in seinen frühern Jahren einer der eifrigsten Gegner des Nestorius gewesen, und war beständig fort ein fester Anhänger von der Lehrweise des Cyrillus geblieben. In seinem hohen Alter wurde er aber selbst als ein Irrlehrer verdammt. Er faßte nämlich von der Nestorianischen Lehrweise, daß keine physische Vereinigung der beyden Naturen in Jesu Christo anzunehmen sey, den Gegensatz so scharf, daß er nur Eine Natur in Jesu Christo lehrte.

[d]rüber wurde Eutyches vom Eusebius, Bischoff zu Do[ry]läum, bei dem constantinopolitanischen Patriarchen Flavia[n]us angeklagt, und dieser hielt deßwegen im Jahr 448. zu Con[st]antinopel eine Synode, vor welcher Eutyches erscheinen [m]ußte. Aus den Erklärungen, welche Eutyches über den [K]lagpunkt gab, ergiebt sich, daß seine Vorstellungsart die[s]e war:

1) Eutyches gab zwar zu, daß Christus aus zwey Naturen sey, d. h. daß man ihm vor dem Act der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen zwey Naturen beylegen könne; aber

2) dagegen bestand er darauf, daß Christus nach der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur Eine Natur hatte, nämlich die Eine Natur des Mensch gewordenen Logos, welche Ausdrucksweise schon Cyrill von Alexandrien gebraucht hatte. Aus dem ersten Lehrsatze machten die Gegner des Eutyches die Folgerung, daß er also vor dem Vereinigungsact zwey Personen in Christo annehmen und damit zugleich annehmen müsse, daß entweder die Vereinigung nicht gleich im Anfange der Bildung des menschlichen Leibes Jesu Christi vorgegangen, sondern erst später erfolgt sey, oder daß Christus, wie einige Gnostiker gelehrt hatten, seinen Leib mit vom Himmel herab gebracht habe. Da nun Eutyches keine dieser Folgerungen zugab, so muß seine eigentliche Meynung diese gewesen seyn: man kann zwar an sich oder in abstracto zwey Naturen in Christo denken, aber nicht in der Vereinigung oder in concreto. Weil nun also Eutyches nach der Vereinigung nur Eine Natur in Christo statuirte, so gab er

3) auch nicht zu, daß der Leib Christi die nämliche substantielle Beschaffenheit hatte, als die Leiber der übrigen Menschen. Er hielt zwar den Leib Christi für einen menschlichen Leib, aber nicht für den Leib eines Men-

schen, sondern für den Leib eines Mensch gewordenen göttlichen Logos, welcher Leib etwa durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit ihm zu einem veredelten Zustand übergetreten ist.

Eutyches konnte es nicht verhindern, daß er von der Synode zu Constantinopel für einen Irrlehrer erklärt und seiner Ämter entsetzt wurde. Indessen hatte er Einfluß beym kaiserlichen Hofe und brachte es dahin, daß, hauptsächlich seinetwegen, im Jahr 449. eine allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus ausgeschrieben wurde. Auf dieser Synode erzwang Dioscurus, Patriarch von Alexandrien, durch Gewaltthätigkeiten, welche dieser Synode den Namen der Räubersynode erwarben, einen Beschluß, durch welchen die Lehre des Eutyches von Einer Natur in Christo für rechtgläubig erklärt wurde. Allein dieser Sieg dauerte nicht lange; denn die Synode zu Chalcedon im J. 451. verwarf die Lehre des Eutyches als falsch, und stellte den Lehrsatz auf, daß Christus aus zwey Naturen bestehe, die jedoch zu Einer Person, aber ohne Vermischung (ασυγχυτως) und ohne Verwandlung (ατρεπτως) vereinigt sind. Eutyches war schon vorher noch vom Kaiser des Landes verwiesen und sogar seiner Ältesten-Würde beraubt worden. Die Synode zu Chalcedon verdammte ihn also in seiner Abwesenheit.

Vgl. I. W. Schmid Vera Eutychis de vnione naturarum in Christo sententia. Ienae 1794. 4.

§. 116.

Die Monophysiten.

Die chalcedonensischen Beschlüsse fanden nichts weniger als eine allgemeine Annahme; nicht nur die Anhänger des Eutyches verwarfen sie, sondern auch viele aus der katholischen Kirche, weil die Lehre von zwey Naturen in Christo eine neue Formel war und den Lehrsatz des Nestorius in sich zu enthalten schien. In Palästina erregte der Mönch Theodosius starke

starke Unruhen, und begeisterte den grossen Haufen für den Eutychianischen Lehrsatz von Einer Natur in Jesu Christo. In Ägypten wurde das Volk von Petrus Mongus und Timotheus Aelurus gegen die chalcedonensischen Beschlüsse eingenommen, welches um so leichter gelang, da in diesem Lande schon seit Cyrills Zeit die Lehre von Einer Natur in Christo einheimisch war. Jetzt wurde sie allgemein herrschend. In Syrien arbeitete Petrus Fullo den chalcedonischen Beschlüssen entgegen, und verlangte besonders, daß man in ein, in der alten Kirche berühmtes Kirchenlied, trisagium genannt, daß Gott gekreuzigt sey, einschalten solle. Es verbreitete sich daher über viele Länder eine starke Parthey, welche behauptete, man dürfe nur Eine Natur in Christo annehmen. Die Anhänger dieser Parthey werden deßhalb Monophysiten genannt. Man darf sie nicht für einerley mit den Eutychianern halten, denn nur ein Theil von ihnen kam mit den Eutychianern ganz überein. Eutyches und seine strengen Anhänger lehrten, daß Christus nach seiner Menschheit mit den übrigen Menschen nicht gleiches Wesens (ὁμοούσιος) sey. Hiemit stimmten nur die wenigsten Monophysiten überein; die meisten lehrten, daß Christus als Mensch mit uns gleiches Wesens sey. Ferner lehrten die Monophysiten, übereinstimmig mit den chalcedonensischen Beschlüssen, daß das Göttliche und Menschliche ohne irgend eine Verwandlung, Vermengung oder Vermischung vereinigt sey, aber — darin unterscheidet sich ihre Lehre von den chalcedonensischen Bestimmungen — in Eine Natur. Sie pflegten zu sagen: Es ist nur Eine Natur in Christo, aber eine zwiefache und zusammengesetzte. Weil diese Streitigkeit die Kirche fortdauernd in die heftigsten Bewegungen setzte, so suchte im J. 482. der Kaiser Zeno durch eine Vereinigungsformel, ἑνωτικὸν genannt, den Frieden wieder herzustellen. In derselben war der streitige Punct so dargestellt: Jesus Christus ist der Gottheit nach mit dem Vater, und der Menschheit nach gleiches Wesens mit uns; die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist ohne Trennung und Vermischung geschehen; Christus ist nur Einer und nicht Zwey. Die anstössigen Aus-

drücke Eine Natur und zwey Naturen waren also geflissentlich vermieden, doch aber zugleich sowohl die Lehrart des Nestorius, als des Eutyches verworfen. Gegen dieses Henotikon bezeugten aber dennoch Viele, sowohl von den Monophysiten, als von den Anhängern des chalcedonensischen Conciliums ihre Unzufriedenheit, weil sie ihren Lehrausdruck nicht darin fanden. Bey den Monophysiten in Ägypten fand das Henotikon den größten Widerspruch, und weil Petrus Mongus, Patriarch zu Alexandrien, nebst dem Patriarchen zu Antiochien Peter Fullo, und den übrigen Bischöffen, dasselbe angenommen hatten, so sonderte sich ein Theil von ihnen ab, und diese wurden deßhalb ακεφαλοι (Ohnehäupter) genannt, aus denen hernach drey kleinere und unwichtige Partheyen: die Anthropomorphiten, die Barsanuphiten und die Essaianiasten hervorgiengen. Nachdem der Streit in seinem weitern Fortgange sich auf einige Nebenpuncte gewendet hatte, und dadurch das Übel in der Kirche noch grösser geworden war, suchte der Kaiser Justinian I. die Monophysiten zur Annahme der chalcedonensischen Beschlüsse zu bringen. Allein er bewirkte weiter nichts, als daß er den ärgerlichen Dreikapitelstreit erregte, dessen Erzählung in die Kirchengeschichte gehört. Die Einigkeit konnte auch in der Folge nicht wieder hergestellt werden. Die Monophysiten bildeten sich gleich nach Justinians Zeit zu einer eigenen kirchlichen Corporation, die noch heut zu Tage im Orient unter dem Namen der Jacobitischen oder Koptischen Kirche bestehet.

§. 117.

Die Monotheleten.

Der monotheletische Streit ist aus dem Bemühen entstanden, die monophysitischen Händel zu schlichten. Der Kaiser Heraclius, welcher verhüten wollte, daß nicht die Monophysiten zu den Persern übertreten möchten, berathschlagte sich im Kriege gegen Persien, im J. 622. mit dem monophysitischen Bischoff Paulus in Armenien, und hernach im J.

629. zu Hierapolis mit dem monophysitischen Patriarchen Anastasius über die Möglichkeit, die Monophysiten mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Beyde gaben dem Kaiser an die Hand, die Monophysiten würden sich zur Annahme der chalcedonensischen Beschlüsse bequemen, wenn die Griechen zugeben würden, daß in Christo nur Ein Wille und Eine Wirkung des Willens d. h. nur Ein wirksamer Wille wäre. Da der Kaiser diese Idee begierig auffaßte, so befragte er schriftlich den Patriarchen Sergius zu Constantinopel, ob ihm nicht einige frühere Kirchenlehrer bekannt wären, welche nur Eine Willens-Wirkung in Christo gelehrt hätten. Dieser überschickte nun dem Kaiser eine Abhandlung seines Vorgängers im Patriarchat, des Menas, worin verschiedene Stellen der Kirchenväter von Einer Wirkung und Einem Willen in Christo gesammelt waren. Daraus sieht man, daß man schon früher den Ausdruck von Einer Wirkung und einem Willen in Christo erfunden, und für ein Vereinigungsmittel zwischen den Katholikern und Monophysiten angesehen hat. Hierauf verordnete im Jahr 630. der Kaiser, daß man zur Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens also lehren solle. In Alexandrien wurde auch die Absicht des Kaisers erreicht: die Katholiken und Monophysiten dieses Landes vereinigten sich feyerlichst mit einander und setzten auf einem Concil zu Alexandrien im Jahr 633. neun Vergleichspuncte auf, von welchen der siebente sich über diese Sache also ausdrückt: wer nicht bekennt, daß einer und ebenderselbe Christus und Sohn, das Gott Anständige und das Menschliche mit Einer gottmenschlichen (θεανδρικη ενεργεια) Wirkung bewirket hat, der sey verflucht. Hierauf traten recht viele von den Monophysiten in Ägypten, Armenien und auch andern Ländern in die griechische Kirche zurück. Der Mönch Sophronius zerstörte aber die Früchte dieser Vereinigung. Derselbe hatte schon auf dem alexandrinischen Concil den Opponenten gemacht und erklärt, daß der Lehrsatz von Einer Wirkung in Christo zum Apollinarismus führe. Als aber Sophronius im Jahr 634. zum Patriarchen in Jerusalem erwählet worden war, so hielt er daselbst ein Con-

cil und verdammte die Lehre der Monotheleten. Zugleich suchte er, wen er nur konnte, gegen den Monotheletismus aufzuhetzen, welches ihm vornämlich bey den Mönchen gelang. Um die weitern Folgen dieses Widerspruchs abzuschneiden, entschied der Patriarch Sergius von Constantinopel, daß man weder von Einer noch von zwey Wirkungen reden, sondern lehren solle: der Eine und ebenderselbe Jesus Christus habe sowohl die göttlichen als die menschlichen Werke gewirkt. Da dieß aber von beyden Partheyen nicht befolgt wurde, so ließ der Kaiser Heraclius selbst im Jahr 639. ein Edict ergehen, worin zwar beyde Redensarten verboten waren, aber doch deutlich die Lehre von Einem Willen in Schutz genommen war. Dieses Edict, welches den Patriarchen Sergius zum Verfasser hat, ist unter dem Namen der ἐκθεσις des Heraclius oder Erklärung des Glaubens, berühmt geworden. Darin wird alle göttliche und menschliche Wirkung Einem und demselben Mensch gewordenen Worte beygelegt. Im Jahr 641. belegte aber der römische Bischoff Johannes IV. die Lehre von Einem Willen, welche, ob sie gleich den Ausdruck vermeidet, demohngeachtet diese kaiserliche Erklärung zu führen schien, mit dem Bannfluche. Da dadurch und durch andere unruhige Köpfe die Ekthesis immer verhaßter wurde, so entschloß sich der Kaiser Constans zu einer andern Verordnung, die im Jahr 648. unter dem Namen τυπος oder Vorschrift heraus kam. Darin werden alle Lehrbestimmungen verworfen, die nicht von den fünf oecumenischen Synoden vorgeschrieben sind, und es ist der Befehl hinzugefügt, über Einen Willen und Eine Wirkung oder über zwey Wirkungen und zwey Willen in Christo künftig keinen Zank und Streit mehr zu erregen. Indessen hatte auch dieses die erwünschte Folge nicht; denn der römische Bischoff Martin I. verdammte in einer im Lateran im Jahr 649. gehaltenen Synode nicht nur die Monotheletenlehre sondern auch zugleich den kaiserlichen Typos. Dieser kühne Schritt machte aber Martin I. auf seine ganze Lebenszeit unglücklich, ohne daß jedoch die Unruhen, welche diese Meynungsverschiedenheit an gar vielen Orten verursachte, gestillt worden wären. Endlich entschloß sich der

[Ka]iser Constantinus IV die Sache von einer allgemeinen [Ki]rchenversammlung entscheiden zu lassen, welche im J. 680 u. [68]1. zu Constantinopel gehalten wurde. Sie ist unter dem Namen [de]r sechsten oecumenischen Synode oder des Concilii Trulla[n]i bekannt, weil sie in einem kaiserlichen Palaste gehalten wur[de], welcher wegen seines gewölbten Daches (τρȣλλος) den [N]amen des trullanischen Palastes führte. Auf dieser wurde [de]n die Lehre derer, welche nur Einen Willen in Christo an[n]ehmen, oder der Monotheletismus, verdammt.

§. 118.

Die Adoptianer.

Verwandt mit diesen Controversen, ohne aber im Zusam[m]enhang mit ihnen zu stehen, ist die adoptianische Streit[ig]keit am Ende des achten Jahrhunderts.

Felix, Bischoff von Urghela, auf den pyrenäischen Ge[bir]gen, wurde von Elipandus, Erzbischoff zu Toledo, im [Jah]r 783. gefragt: ob man Christum nach seiner menschlichen [Nat]ur für Gottes eigenen Sohn, oder nur für seinen angenom[me]nen (adoptirten) Sohn halten könne? Beide waren in der [B]ejahung des letzteren mit einander einstimmig, daher auch ih[re]n zahlreichen Anhänger, die sie in Spanien und in Frankreich [fa]nden, in der Folge Adoptianer genannt wurden. Der Gott[he]it nach nannten sie zwar Jesum Christum den eigenen Sohn [G]ottes; aber der Menschheit nach nur den angenommenen. [B]ey der Taufe, sagten sie, wurde Christus, als Mensch be[tra]chtet, von Gott für seinen Sohn erklärt. Der Name Gott [kom]mt ihm also zwar auch als Mensch zu, aber nicht wesent[lic]h; als Mensch ist er nur Deus nuncupatiuus, d. h. als [M]ensch führt er nur den Namen Gottes. Diese Meynung [er]klärte im Jahr 785. der Pabst Adrian I. für nestoria[ni]lisch, und Kaiser Karl der Große ließ nach der im Jahr [7]88. zu Narbonne gehaltenen Synode im J. 792. in Re[g]ensburg eine Anzahl Bischöffe seines Reiches sich versammeln [u]m diese theologische Streitsache zu untersuchen. Felix hatte

sich vor dieser Synode selbst stellen müssen, die auch seine Vorstellungsart verwerflich fand. Unmittelbar darauf mußte Felix seine Meynung in Rom sogar abschwören, kehrte aber, nachdem er wieder in sein Vaterland entlassen worden war, wieder zu derselben zurück. In einem Schreiben, welches die, dem Felix meistens anhängenden, spanischen Bischöffe bald nachher an die fränkischen erließen, ist seine Lehrmeynung genauer bestimmt also vorgetragen: „nach seiner höheren Natur ist Christus Gottes Sohn, nicht durch die Zeugung, nicht von Natur, sondern aus Gnade. Endlich berief Karl der Große im Jahr 794. eine Synode nach Frankfurt am Main, auf welcher der Kaiser selbst den Vorsitz führte und die adoptianische Lehre des Felix und Elipandus als ketzerisch einmüthig verworfen wurde. Das nämliche geschah noch im Jahr 799. auf einer Synode zu Rom.

Viele Kirchenhistoriker haben geurtheilt, daß dieser Streit bloß ein Wortstreit gewesen sey. Sie bemerkten: Das was man bisher mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und zum gemeinschaftlichen Genusse gleicher Vorzüge mit derselben bezeichnet hatte, das wollten Felix und Elipandus Adoption genannt wissen. Wenn also beyde behaupteten: nach seiner menschlichen Natur ist Christus nicht von Natur sondern durch Adoption Gottessohn, so haben sie damit nichts anderes gemeint, als was ihre Gegner lehrten, daß die Menschheit Jesu Christi in den gemeinschaftlichen Genuß der seiner göttlichen Natur zukommenden Vorzüge nicht getreten ist von Natur, sondern durch die Vereinigung mit derselben, die, weil sie auf keine Weise für ein Werk der Natur gehalten werden kann, ein Werk der Gnade Gottes war. Allein Felix und Elipandus scheinen sich doch wirklich auch der Sache nach von der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungsart entfernt zu haben, weil sie die Adoption Christi bloß durch eine äusserliche Erklärung Gottes bey der Taufe Christi geschehen ließen. Mithin war doch die Sache mehr als ein bloßer Wortstreit. Dieß ist auch die Meynung Walch's in seiner Historia Adoptianorum. Goett. 1755.

§. 119.

Die Pelagianer.

Eine, mit diesen verschiedenen Streitigkeiten ausser allem Zusammenhang stehende, Controvers entspann sich in Africa, wo noch immer die Überreste der finstern und beschränkten montanistischen Denkungsart sichtbar waren. Pelagius, ein brittischer Mönch, hatte nämlich über die moralischen Anlagen der menschlichen Natur solche Vorstellungen, zu welchen sich der Geist eines Africaners nicht erheben konnte. Pelagius war von seinem Vaterlande aus nach Rom gekommen, und hatte seinen Schüler, den Mönch Cölestius, einen gebornen Irländer, bey sich. Während seines Aufenthalts in Rom tadelte er eine Stelle in einem Kirchengebet, welches den Augustinus zum Verfasser hatte. Dieß wurde selbst dem Augustinus nach Africa hinterbracht, und brachte diesen nicht nur gegen den Pelagius auf, sondern machte ihn auch aufmerksam auf seine Lehrsätze. Denn die getadelte Stelle bezog sich auf die Lehre von der göttlichen Gnade, welcher dem Pelagius zu viel zugeschrieben zu seyn schien. Wie aber Pelagius hierüber dachte, gab er in seinem Sendschreiben an seine Schülerin Demetrias zu erkennen. Er und Cölestius gingen im Jahr 409. wegen der Gothen zuerst nach Sicilien und von da nach Africa. Pelagius begab sich nach einiger Zeit weiter nach Palästina, Cälestius aber blieb in Carthago, wo er eine Presbyterstelle zu erhalten hoffte; allein vermuthlich auf Augustin's Anstiften wurde er der Ketzerey angeklagt und auf einer veranstalteten Synode nebst dem Pelagius im Jahr 412. auch derselben schuldig erklärt und deßhalb verdammt. Die Lehrsätze des Pelagius, zu denen sich auch Cölestius bekannte, bestanden übrigens in Folgendem:

1) Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündiget hätte, denn er war schon sterblich erschaffen.

2) Die Sünde des Adams schadete nur ihm allein selbst, nicht aber auch zugleich dem ganzen Menschengeschlecht.

3) Die Kinder werden in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam vor seinem Falle war.

Diesemnach nahm also Pelagius weder eine Erbsünde noch eine Zurechnung derselben an, und ganz consequent lehrte er:

4) daß sich jeder Mensch aus eigener natürlicher Kraft zum Guten wenden und darin selbst vollkommen werden könne, wenn er es nur ernstlich wolle. Pelagius unterschied deßwegen an dem Menschen posse, velle und esse. Ersteres (posse) ist ein Attribut der menschlichen Natur, und kommt als ein freywilliges Geschenk von Gott; das Wollen (velle) und Seyn (esse) hängt aber von dem Menschen selbst ab. Schon daraus kann man schließen, daß er dem Menschen keineswegs Freiheit des Willens (liberum arbitrium) mit Ausschluß alles Zuthuns und alles auch äusserlichen Einflusses Gottes beygelegt habe. Seine Gegner haben nur seine Grundsätze so hoch gesteigert, und er spricht dagegen sehr oft von dem auxilium gratiae diuinae, welches er freylich sehr beschränkte. Denn

5) er setzte die Gnade vornämlich nur in die Mittheilung der moralischen Kraft, Gutes und Böses zu wollen, und in die Mittheilung des Unterrichtes und der erforderlichen Bewegungsgründe zum Guten (gratiam externam). Ausserdem nahm er aber weiter keine Antriebe, insonderheit keine sogenannten innerlichen Bewegungen zu einzelnen guten Handlungen (gratiam internam et actualem) an, sondern bloß die gratiam externam. Der gute Wille hängt, lehrt er, von dem Menschen selbst ab, und Gott reicht ihm nur die Hülfsmittel dar, daß der Wille zum Guten gelenkt werde. Wer sie — worin Gottes Gnade einzig und allein besteht — gewissenhaft benützt, der kann aus eigener Kraft nicht nur gut und vollkommen, sondern auch seelig werden.

Diese Lehrsätze wurden nun auf verschiedenen, theils in

Africa theils in Palästina gehaltenen, Synoden sehr mannichfaltig besprochen, und das Resultat fiel bald für den Pelagius, bald gegen denselben aus; endlich aber nahm die Sache für ihn und seine Lehrsätze eine sehr nachtheilige Wendung.

Augustinus ließ durch den nachgesandten Orosius den Pelagius in Palästina aufsuchen und durch denselben als Ketzer anklagen. Allein auf der Synode zu Jerusalem wußte Pelagius allen Tadel von sich abzukehren, und auf der Synode zu Diospolis im Jahr 415. wurde er sogar förmlich frey gesprochen. Selbst der Pabst Zosimus nahm anfänglich seine Rechtgläubigkeit in Schutz, und konnte nur in der Folge, durch das Geschrey des Augustinus und der übrigen africanischen Geistlichkeit, zu seinem Gegner umgestimmt worden. Das Meiste bewirkte gegen Pelagius und Cölestinus das dritte Concil zu Carthago im Jahr 418, in dessen von den Kaisern Honorius und Theodosius bestätigten Canonen Pelagius Lehre gänzlich verdammt wurde. Dadurch, und durch den Bannfluch der dritten allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus im J. 431., so wie noch mehr durch die strengen Maaßregeln gegen diejenigen Bischöffe, welche nicht die Verdammung gut hießen, wurde auch die pelagianische Parthey gänzlich unterdrückt.

§. 120.

Die Semipelagianer und Massilianer.

Indessen lebte die Pelagianische Streitigkeit hernach in der Semipelagianischen einigermassen wieder auf. Man leitet den Ursprung derselben gewöhnlich von Johannes Cassianus her, welcher zuletzt in Massilia, d. h. im heutigen Marseille in Frankreich als Vorsteher einiger, von ihm gestifteten, Clöster ungefähr bis zum Jahr 440. lebte. Deßwegen wurden die Semipelagianer anfänglich Massilianer genannt. Die Grundsätze dieser Parthey halten die Mitte zwischen den Lehrbegriff des Augustinus und den des Pelagius. Die Semipelagianer lehrten nämlich;

1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht verderbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.

2) Demungeachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht blos das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.

3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.

4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.

5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Sie ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allen und jedem einzelnen guten Werke nöthig.

6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ein jeder Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammniß vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seeligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift alle Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.

7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seeligkeit zu folgen oder nicht.

Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt wer-
n, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenleh-
ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich
von so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und deßwe-
n ketzerisch zu seyn schienen. Faustus, Bischoff von Rhe-
ium, war nach dem Cassianus die Hauptperson unter den
emipelagianern, und ihr Hauptgegner war Prosper von Aqui-
anien. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Oran-
e im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und
e Decrete derselben von Bonifacius II. bestätigt.

§. 121.

Die Prädestinatianer.

Augustinus hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott ei-
Theil der Menschen zur ewigen Seeligkeit, den andern
ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Da er ein
consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein Sy-
auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder je-
Punct als Prämisse wählen, um daraus auf eine Con-
zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden
enschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird,
ewige Verdammniß, weil dem Menschen mit der von dem-
herstammenden Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum
entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen
rden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und kei-
Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht
eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch ange-
mmen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich
gebessert werden, liegt in dem götttichen Willen, und nicht in
em Menschen. Augustinus mußte daher einen unbedingten
Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil
er Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Ver-
ammniß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich Augustinus,

sich vor dieser Synode selbst stellen müssen, die auch seine Vorstellungsart verwerflich fand. Unmittelbar darauf mußte Felix seine Meynung in Rom sogar abschwören, kehrte aber, nachdem er wieder in sein Vaterland entlassen worden war, wieder zu derselben zurück. In einem Schreiben, welches die, dem Felix meistens anhängenden, spanischen Bischöffe bald nachher an die fränkischen erließen, ist seine Lehrmeynung genauer bestimmt also vorgetragen: „nach seiner höheren Natur ist Christus Gottes Sohn, nicht durch die Zeugung, nicht von Natur, sondern aus Gnade. Endlich berief Karl der Große im Jahr 794. eine Synode nach Frankfurt am Main, auf welcher der Kaiser selbst den Vorsitz führte und die adoptianische Lehre des Felix und Elipandus als ketzerisch einmüthig verworfen wurde. Das nämliche geschah noch im Jahr 799. auf einer Synode zu Rom.

Viele Kirchenhistoriker haben geurtheilt, daß dieser Streit bloß ein Wortstreit gewesen sey. Sie bemerkten: Das was man bisher mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die innigste Gemeinschaft mit der göttlichen Natur und zum gemeinschaftlichen Genusse gleicher Vorzüge mit derselben bezeichnet hatte, das wollten Felix und Elipandus Adoption genannt wissen. Wenn also beyde behaupteten: nach seiner menschlichen Natur ist Christus nicht von Natur sondern durch Adoption Gottessohn, so haben sie damit nichts anderes gemeint, als was ihre Gegner lehrten, daß die Menschheit Jesu Christi in den gemeinschaftlichen Genuß der seiner göttlichen Natur zukommenden Vorzüge nicht getreten ist von Natur, sondern durch die Vereinigung mit derselben, die, weil sie auf keine Weise für ein Werk der Natur gehalten werden kann, ein Werk der Gnade Gottes war. Allein Felix und Elipandus scheinen sich doch wirklich auch der Sache nach von der gewöhnlichen kirchlichen Vorstellungsart entfernt zu haben, weil sie die Adoption Christi bloß durch eine äusserliche Erklärung Gottes bey der Taufe Christi geschehen ließen. Mithin war doch die Sache mehr als ein bloßer Wortstreit. Dieß ist auch die Meynung Walch's in seiner Historia Adoptianorum. Goett. 1755.

§. 119.

Die Pelagianer.

Eine, mit diesen verschiedenen Streitigkeiten ausser allem Zusammenhang stehende, Controvers entspann sich in Africa, wo noch immer die Überreste der finstern und beschränkten montanistischen Denkungsart sichtbar waren. Pelagius, ein brittischer Mönch, hatte nämlich über die moralischen Anlagen der menschlichen Natur solche Vorstellungen, zu welchen sich der Geist eines Africaners nicht erheben konnte. Pelagius war von seinem Vaterlande aus nach Rom gekommen, und hatte seinen Schüler, den Mönch Cölestius, einen gebornen Irländer, bey sich. Während seines Aufenthalts in Rom tadelte er eine Stelle in einem Kirchengebet, welches den Augustinus zum Verfasser hatte. Dieß wurde selbst dem Augustinus nach Africa hinterbracht, und brachte diesen nicht nur gegen den Pelagius auf, sondern machte ihn auch aufmerksam auf seine Lehrsätze. Denn die getadelte Stelle bezog sich auf die Lehre von der göttlichen Gnade, welcher dem Pelagius zu viel zugeschrieben zu seyn schien. Wie aber Pelagius hierüber dachte, gab er in seinem Sendschreiben an seine Schülerin Demetrias zu erkennen. Er und Cölestius gingen im Jahr 409. wegen der Gothen zuerst nach Sicilien und von da nach Africa. Pelagius begab sich nach einiger Zeit weiter nach Palästina, Cälestius aber blieb in Carthago, wo er eine Presbyterstelle zu erhalten hoffte; allein vermuthlich auf Augustin's Anstiften wurde er der Ketzerey angeklagt und auf einer veranstalteten Synode nebst dem Pelagius im Jahr 412. auch derselben schuldig erklärt und deßhalb verdammt. Die Lehrsätze des Pelagius, zu denen sich auch Cölestius bekannte, bestanden übrigens in Folgendem:

1) Adam wäre gestorben, wenn er auch nicht gesündiget hätte, denn er war schon sterblich erschaffen.

2) Die Sünde des Adams schadete nur ihm allein selbst, nicht aber auch zugleich dem ganzen Menschengeschlecht.

3) Die Kinder werden in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam vor seinem Falle war.

Diesemnach nahm also Pelagius weder eine Erbsünde noch eine Zurechnung derselben an, und ganz consequent lehrte er:

4) daß sich jeder Mensch aus eigener natürlicher Kraft zum Guten wenden und darin selbst vollkommen werden könne, wenn er es nur ernstlich wolle. Pelagius unterschied deßwegen an dem Menschen posse, velle und esse. Ersteres (posse) ist ein Attribut der menschlichen Natur, und kommt als ein freywilliges Geschenk von Gott; das Wollen (velle) und Seyn (esse) hängt aber von dem Menschen selbst ab. Schon daraus kann man schließen, daß er dem Menschen keineswegs Freiheit des Willens (liberum arbitrium) mit Ausschluß alles Zuthuns und alles auch äusserlichen Einflusses Gottes beygelegt habe. Seine Gegner haben nur seine Grundsätze so hoch gesteigert, und er spricht dagegen sehr oft von dem auxilium gratiae diuinae, welches er freylich sehr beschränkte. Denn

5) er setzte die Gnade vornämlich nur in die Mittheilung der moralischen Kraft, Gutes und Böses zu wollen, und in die Mittheilung des Unterrichtes und der erforderlichen Bewegungsgründe zum Guten (gratiam externam). Ausserdem nahm er aber weiter keine Antriebe, insonderheit keine sogenannten innerlichen Bewegungen zu einzelnen guten Handlungen (gratiam internam et actualem) an, sondern bloß die gratiam externam. Der gute Wille hängt, lehrt er, von dem Menschen selbst ab, und Gott reicht ihm nur die Hülfsmittel dar, daß der Wille zum Guten gelenkt werde. Wer sie — worin Gottes Gnade einzig und allein besteht — gewissenhaft benützt, der kann aus eigener Kraft nicht nur gut und vollkommen, sondern auch seelig werden.

Diese Lehrsätze wurden nun auf verschiedenen, theils in

Africa theils in Palästina gehaltenen, Synoden sehr mannichfaltig besprochen, und das Resultat fiel bald für den Pelagius, bald gegen denselben aus; endlich aber nahm die Sache für ihn und seine Lehrsätze eine sehr nachtheilige Wendung.

Augustinus ließ durch den nachgesandten Drosius den Pelagius in Palästina aufsuchen und durch denselben als Ketzer anklagen. Allein auf der Synode zu Jerusalem wußte Pelagius allen Tadel von sich abzukehren, und auf der Synode zu Diospolis im Jahr 415. wurde er sogar förmlich frey gesprochen. Selbst der Pabst Zosimus nahm anfänglich seine Rechtgläubigkeit in Schutz, und konnte nur in der Folge, durch das Geschrey des Augustinus und der übrigen africanischen Geistlichkeit, zu seinem Gegner umgestimmt worden. Das Meiste bewirkte gegen Pelagius und Cölestinus das dritte Concil zu Carthago im Jahr 418., in dessen von den Kaisern Honorius und Theodosius bestätigten Canonen Pelagius Lehre gänzlich verdammt wurde. Dadurch, und durch den Bannfluch der dritten allgemeinen Kirchenversammlung zu Ephesus im J. 431., so wie noch mehr durch die strengen Maaßregeln gegen diejenigen Bischöffe, welche nicht die Verdammung gut hießen, wurde auch die pelagianische Parthey gänzlich unterdrückt.

§. 120.

Die Semipelagianer und Massilianer.

Indessen lebte die Pelagianische Streitigkeit hernach in der Semipelagianischen einigermassen wieder auf. Man leitet den Ursprung derselben gewöhnlich von Johannes Cassianus her, welcher zuletzt in Massilia, d. h. im heutigen Marseille in Frankreich als Vorsteher einiger, von ihm gestifteten, Clöster ungefähr bis zum Jahr 440. lebte. Deßwegen wurden die Semipelagianer anfänglich Massilianer genannt. Die Grundsätze dieser Parthey halten die Mitte zwischen den Lehrbegriff des Augustinus und den des Pelagius. Die Semipelagianer lehrten nämlich:

1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht verderbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.

2) Demungeachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht blos das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.

3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.

4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.

5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Sie ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allem und jedem einzelnen guten Werke nöthig.

6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ein jeder Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammniß vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seeligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift die Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.

7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seeligkeit zu folgen oder nicht.

Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt werden, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenlehre ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich schon so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und deßwegen ketzerisch zu seyn schienen. Faustus, Bischoff von Rhegium, war nach dem Cassianus die Hauptperson unter den Semipelagianern, und ihr Hauptgegner war Prosper von Aquitanien. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Orange im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und die Decrete derselben von Bonifacius II. bestätigt.

§. 121.

Die Prädestinatianer.

Augustinus hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott einen Theil der Menschen zur ewigen Seeligkeit, den andern zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Da er ein streng consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein System auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder jenen Punct als Prämisse wählen, um daraus auf eine Conclusion zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden Menschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird, die ewige Verdammniß, weil dem Menschen mit der von demselben herstammenden, Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum Guten entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen werden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und keine Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht auf eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch angenommen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich gebessert werden, liegt in dem götttichen Willen, und nicht in dem Menschen. Augustinus mußte daher einen unbedingten Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich Augustinus,

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde zu gestanden, und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen der Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hatte er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner Gegner men und sich selbst für seine Meynung erklärten, nur mit dem Unterschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils der Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des andern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Strafen der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz gewiß, ob Gottschalk wirklich gelehrt habe, daß Gott die verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vorher bestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läugneten das; auch behaupteten sie, daß Gottschalk nicht gelehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten gestorben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Christi erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die Liebe Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 123.

Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubenslehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und vollkommen wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen neuen Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene Bestreben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestimmungen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum die Väter der zweyten constantinopolitanischen oder chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre vom Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi Subtilitäten brachten.

Aber der ächte apostolische Glaube hätte sich doch wohl auch ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beyspiel des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfündigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten in eine andere Form geworfen. Deßwegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Stücken von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschehen ist, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre zu einem Gewebe der feinsten Sitzfündigkeiten zu spinnen.

§. 124.

Fortgang der mystischen Theologie.

Die Schriften des Dionysius Areopagita.

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vornämlich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einem Gegenstande der innern Anschauung, und vermittelst derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die ganze Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahren Umstande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im sechsten Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, von Paulus bekehrten, Dionysius Areopagita (Act. VIII. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

und dieser Pabst gedenkt ihrer in seinen Schriften mit v
Achtung. Daß diese Schriften, von welchen die erste De c
lesti hierarchia, die zweyte De divinis nominibus,
dritte De ecclesiastica hierarchia, und die vierte De
stica Theologia überschrieben ist, nicht in das aposto
Zeitalter gehören, wird jetzt allgemein zugegeben; obgleich
in der allerneuesten Zeit Kestner (in seinem Versuch
Schilderung des Entstehens der Agape. Jena 1819.
als Vertheidiger ihrer Ächtheit aufgetreten ist. Allein
seine Gründe beweisen nichts und sind bloß zur Unterstü
seiner unhaltbaren Haupthypothese erdacht und ersonnen.
da in diesen Büchern die Trinitätslehre so vorgetr
wird, wie sie erst im vierten Jahrhundert bestimmt worde
und Ketzereien darin erwähnt werden, die erst im fü
Jahrhundert aufgekommen sind, so können sie nicht vor
sechsten Jahrhundert verfaßt worden seyn. Sie können
auch nicht einmal von dem Dionysius von Paris, de
dritten Jahrhundert aus Italien nach Frankreich gekommen
verfaßt seyn. Vielleicht hat sie aber der unbekannte Ver
für Producte dieses Pariser Dionysius ausgegeben,
welchem dann in der Folge der Dionysius Areopa
verwechselt wurde. Denn eine Namensverwechslung schei
gewesen zu seyn, als die Severianer in einer Unterred
welche sie 533. zu Constantinopel mit den katholischen
rern hielten, dem Dionysius Areopagita diese S
ten beylegten. Auf die ihnen vorgelegte Frage, womit sie
Vorgeben beweisen könnten, konnten sie auch keine Antwo
ben. Im neunten Jahrhundert hat Johann Erigena
tus diese, ursprünglich griechisch geschriebenen, Bücher
ins Lateinische übersetzt, und diese Übersetzung wurde das
tel, daß nun auch in der abendländischen Kirche die
sche Theologie immer mehr Freunde und Liebhaber bekam.
hier, wie im Oriente, gewann sie die meisten unter den
chen, weil sie der einsamen Lebensweise der Mönche
messen ist.

Man findet in diesen Schriften des Pseudo-Dionysius fast schon Alles, was alle Mystiker späterer Zeiten auszeichnet, und für das reine Religionsstudium schädlich gemacht hat.

Die theologische Gelehrsamkeit wird mit grosser Verachtung behandelt, und dafür der Ausfluß der Seelen aus Gott, das Anschauen des Ewigen und Unendlichen, der Strahl der Weisheit und Wahrheit, der aus dem göttlichen Lichte in das menschliche Gemüth übergehe, und das innerliche Wort, das als der lebendige Christus in den Tiefen des Geistes wohne, gerühmt. Über Gott wird ganz im Geiste der Neuplatoniker gesprochen; über die verschiedenen Classen der Engel und ihre Geschäfte viel vorgebracht, und von den christlichen Mysterien vieles geredet, welches alles auf die Vermuthung führt, daß der Verfasser durch orientalisch platonische Philosopheme, wie sie durch die Schriften Plotins und besonders des Proclus verbreitet wurden, zu seiner Ansicht gekommen ist.

Cf. I. G. V. Engelhardt, Diss. de Dionysio Areopagita Plotinizante. Erlangae 1820. 8.

§. 125.

Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Doch hielten sich viele gegen den Mysticismus verwahrt, und glaubten, daß das Denken in der Religion sehr nothwendig sey; aber sie geriethen zum Theil auf einen andern Abweg, indem sie dem Verstand zu freyen Spielraum liessen. Dadurch wurde man auf Subtilitäten geleitet, und diese gaben der Dogmatik wieder neue Kunstwörter. Durch die Decrete der Chalcedonensischen Synode erhielten die Ausdrücke ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως und ἀχωριστως in dem Vortrag des Dogma von der Person Christi symbolische Autorität. So wie man angefangen hatte über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo nachzudenken,

1) Adams Sünde hatte für das ganze, von ihm abstammende, Menschengeschlecht verderbliche Folgen: doch nur in so fern, daß wir eine physisch und moralisch geschwächte Natur von unsern Eltern erlangen, die sich durch die physische Zeugung forterbt, und sowohl Schwäche des Geistes als körperliche Sterblichkeit zu Wege bringt.

2) Demungeachtet hat der Mensch in diesem Zustande noch Kraft genug, nicht blos das Gute zu erkennen, sondern auch zu vollbringen und seinen Willen darauf zu lenken.

3) Indessen kann er durch seine Kraft allein doch nicht vollkommen werden, sondern die göttliche Gnade muß ihn in Allem unterstützen.

4) Zwar muß der Mensch den ersten Anfang zu seiner Besserung selbst machen, indem es in seiner Macht steht, an die Wahrheiten des Heils zu glauben, und in diesem Glauben das Gute zu wollen.

5) Aber dennoch darf die göttliche Gnade in keiner Hinsicht von dem Bemühen der Menschen getrennt werden. Sie ist sowohl zum Wachsthum des Glaubens als zu allem und jedem einzelnen guten Werke nöthig.

6) Da nun ein jeder Mensch die Kraft hat, sowohl das Gute zu erkennen, als auch zu üben, so kann auch ein jeder Mensch selig werden, und es kann kein besonderer Rathschluß Gottes vorhanden seyn, welcher einige Menschen zur Seligkeit und die andern zur Verdammniß vorher bestimmt; sondern der Rathschluß Gottes von der Seeligkeit der Menschen ist allgemein, er begreift die Menschen unter sich, denn Christus ist für alle Menschen gestorben.

7) Indessen steht es in eines jeden Menschen eigenem Willen, den Rathschluß Gottes zur Seeligkeit zu folgen oder nicht.

Diese Lehrsätze können zwar keineswegs neu genannt wer-
en, da sie vor Augustin's Zeit die allgemeine Kirchenleh-
e ausmachten; aber die Augustinianischen Ideen hatten sich
hon so festgesetzt, daß sie wenigstens damals neu, und deßwe-
en ketzerisch zu seyn schienen. Faustus, Bischoff von Rhe-
ium, war nach dem Cassianus die Hauptperson unter den
Semipelagianern, und ihr Hauptgegner war Prosper von Aqui-
anien. Endlich wurde ihre Lehre auf der Synode zu Oran-
e im Jahr 529. und kurz darauf zu Valence verdammt und
ie Decrete derselben von Bonifacius II. bestätigt.

§. 121.

Die Prädestinatianer.

Augustinus hatte den Lehrsatz aufgestellt: daß Gott ei-
en Theil der Menschen zur ewigen Seeligkeit, den andern
ur ewigen Verdammniß vorherbestimmt habe. Da er ein
reng consequent denkender Mann war, so mußte ihn sein Sy-
em auf diese Lehrsätze führen, mochte er nun diesen oder je-
en Punct als Prämisse wählen, um daraus auf eine Con-
lusion zu kommen.

Nach ihm bewirkt die Sünde Adams bey einem jeden
Menschen in seinem natürlichen Zustande, wie er geboren wird,
ie ewige Verdammniß, weil dem Menschen mit der von dem-
elben herstammenden, Erbsünde aller Wille und alle Kraft zum
Guten entzogen ist. Er concludirte nun: so wie angenommen
werden soll und muß, daß der Mensch keinen Willen und kei-
e Kraft zum Guten habe, falls ihm die Gottheit dieses nicht
uf eine übernatürliche Weise mittheilt; so muß auch ange-
ommen werden: der Grund, daß nicht alle Menschen sittlich
gebessert werden, liegt in dem götttichen Willen, und nicht in
em Menschen. Augustinus mußte daher einen unbedingten
Rathschluß Gottes behaupten, dem zu Folge Gott einen Theil
er Menschen zur Seligkeit, den andern aber zur ewigen Ver-
ammniß vorherbestimmt habe. Ferner sah sich Augustinus,

um die Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu vereinigen, genöthigt, also zu schließen: Nach seiner Gerechtigkeit muß Gott, wegen der Sünde Adams, alle Menschen verdammen. Nach seiner Liebe will er aber einen auserwählten Theil derselben selig machen; folglich muß er einen Theil der Menschen zur ewigen Seligkeit, den andern aber zur ewigen Verdammniß vorher bestimmt haben.

Diesem, obgleich schauderhaften, Lehrsatz stimmten demungeachtet viele bey, und die Semipelagianer gaben ihnen den Namen: Prädestinatianer, welcher Name in der, in die Mitte des fünften Jahrhunderts fallenden, anonymischen Schrift: Praedestinatus, zuerst gebraucht ist. Einige von diesen Prädestinatianern gingen selbst noch weiter als Augustinus. Sie scheuten sich nicht zu sagen: der Lasterhafte sey von Gott nicht bloß zur Strafe, sondern auch zur Sünde vorherbestimmt; dem Frommen helfe seine Frömmigkeit nichts; die Gottlosen werden nicht wegen ihrer Sünden verdammt, und Gott richte überhaupt die Menschen nicht nach ihren Thaten. Daher sey es auch unnütz, die Lasterhaften zur Bekehrung, und die Tugendhaften zum Guten zu ermuntern.

Diese Sätze sind nun zwar nichts als bloße Folgerungen aus der Augustinischen Prädestinationslehre; aber dem Augustinus fallen sie nicht selbst zur Last; er selbst steigerte seine Lehrsätze nicht so hoch, sondern er protestirte im Gegentheil wider diese Folgerungen, wenn man sie aus seinen Lehrsätzen ziehen wollte.

Aber zu viel hatte Augustinus verlangt, wenn er behauptete: daß man aus seinen Lehrsätzen von der Prädestination diese Folgerungen gar nicht machen könne. Der Presbyter Lucidus war der erste, welcher die Augustinische Prädestinationslehre zu diesem Unsinn hinauftrieb; was er jedoch auf einer Synode zu Arelate 475. wiederrief. Indessen fehlte es doch in der Folge nicht an andern, die das nämliche lehrten, obgleich eigentlich nie eine geschlossene Partey unter dem Namen der Prädestinatianer existirt hat.

§. 122.

Erneuerung des Prädestinatianismus durch den sächsischen Mönch Gottschalk.

Der sächsische Mönch Gottschalk, zuerst in dem Kloster zu Fulda, dann in dem Kloster Orbais, in dem Kirchensprengel von Soissons war ein fleißiger Leser der Schriften des h. Augustinus und eignete sich dadurch die Prädestinationslehre dieses Kirchenlehrers an. Als er dieß auf einer Rückreise von Rom gegen den Grafen Eberhard v. Friaul, bey dem er sich eine Zeit lang aufhielt, unverholen äusserte, daß er nämlich mit dem Augustinus glaube, Gott habe von Ewigkeit her die Menschen theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniß vorherbestimmt, und daß sich also Christus als Mittler nur für die Auserwählten in den Tod gegeben habe, so wurde dieß seinem vormaligen, mit ihm in Zwist und Feindschaft lebenden Abte und nachherigen Erzbischoff von Mainz Rabanus Maurus verrathen. Im Vertrauen auf Augustin's Rechtgläubigkeit setzte aber Gottschalk seine Rückreise selbst über Mainz fort. Seinen Aufenthalt in dieser Stadt benützte jedoch Rabanus Maurus um in der Geschwindigkeit eine Synode zu halten, auf der Gottschalk's Meynung, ohne Rücksicht auf Augustinus, verdammt wurde. Zugleich schrieb Rabanus an Hinkmar, Erzbischoff von Rheims, daß er diesen gefährlichen Mönch innerhalb seines Sprengels verschließen, und nicht verstatten möchte, daß er noch mehr Christen im Glauben verführe. Hinkmar hielt auch im Jahr 849 zu Chiersy in der Gegend von Rheims eine Versammlung, vor welche Gottschalk citirt wurde. Er erschien und wurde nicht nur als ein Ketzer verdammt, sondern auch körperlich gemißhandelt und zum Gefängniß verurtheilt. Da er nicht widerrufen wollte, vielmehr in zweyen Glaubensbekenntnissen seine Beharrlichkeit auf seiner Meynung zu erkennen gab, so mußte er gegen ein und zwanzig Jahre in der Gefangenschaft schmachten und starb auch endlich als Gefangener, ohne daß man ihm vorher das h. Abendmal gereicht hätte. Es wurde

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde zu-
gestanden, und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen der
Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hatte
er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner anneh-
men und sich selbst für seine Meynung erklärten, nur mit dem Un-
terschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils der
Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des an-
dern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Strafen
der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz ge-
wiß, ob Gottschalk wirklich gelehrt habe, daß Gott die
verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vorher-
bestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läug-
neten das; auch behaupteten sie, daß Gottschalk nicht ge-
lehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten gestor-
ben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Chri-
sti erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die Huld
Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 123.

Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubens-
lehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und voll-
kommen wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen neuen
Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene Be-
streben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestimmun-
gen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen
Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum die
Väter der zweyten constantinopolitanischen oder der
chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre vom
Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi Subti-
litäten brachten.

Aber der ächte apostolische Glaube hätte sich doch wohl auch ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beyspiel des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfündigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten eine andere Form geworfen. Deßwegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Stücken von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschehen ist, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre zu einem Gewebe der feinsten Sitzfündigkeiten zu spinnen.

§. 124.

Fortgang der mystischen Theologie.

Die Schriften des Dionysius Areopagita.

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vornämlich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einen Gegenstande der innern Anschauung, und vermittelst derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die ganze Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahren Bestande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im sechsten Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, vom Paulus bekehrten, Dionysius Areopagita (Act. XVII. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

auch seinem Leichnam kein Begräbniß auf geweihter Erde z[ugestanden], und die sonst gewöhnlichen Gebete für die Seelen d[er] Verstorbenen durften für ihn nicht geschehen. Indessen hat er doch noch die Freude erlebt, daß sich viele seiner Gegner [ge]nen und sich selbst für seine Meynung erklärten, nur mit dem U[n]terschiede, daß sie zwar eine Vorherbestimmung eines Theils d[er] Menschen zur Seligkeit, aber nicht eine Vorherbestimmung des A[n]dern zu der Schuld der Verdammniß, sondern nur zu den Straf[en] der Verdammniß behaupteten. Indessen ist es nicht ganz [ge]wiß, ob Gottschalk wirklich gelehrt habe, daß Gott [die] verworfenen Menschen auch zur Schuld und Sünde vor[her]bestimmt habe, denn seine Anhänger und Vertheidiger läu[gne]ten das; auch behaupteten sie, daß Gottschalk nicht [ge]lehrt habe, Christus wäre bloß für die Auserwählten ge[stor]ben, sondern er habe gelehrt, die Kraft der Leiden Ch[ri]sti erstrecke sich bloß auf die Auserwählten, aber die [Liebe] Gottes in Jesu Christo gienge alle Menschen an.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 123.

Ursprung des dogmatischen Subtilitätenwesens.

Das wissenschaftliche Studium der christlichen Glaubens[-]lehre hat in dieser Periode nicht sowohl durch neue und [voll]kommen wissenschaftliche Bearbeitung derselben einen [neuen] Schwung erhalten, als vielmehr durch das rege gewordene [Be]streben, die Dogmen mit den feinsten und subtilsten Bestim[mun]gen zu bereichern. Freylich lag es auch in den gegebenen Veranlassungen und in dem Bedürfnisse der Zeit, warum [die] Väter der zweyten constantinopolitanischen oder chalcedonensischen Kirchenversammlung in die Lehre [vom] Sohn Gottes, vom heil. Geist und der Person Christi S[ubti]litäten brachten.

Aber der ächte apostolische Glaube hätte sich doch wohl auch ohne sie, und vielleicht weit faßlicher, darlegen lassen. Der Anfang zu subtilisiren war nun einmal gemacht, und die Sache hatte nie mehr ein Aufhören. Auch hierin hat das Beyspiel des Augustinus sehr viel gewirkt; denn seine dogmatische Anthropologie ist ein Gewebe von Spitzfündigkeiten.

So hat er auch die Trinitätslehre durch neue Subtilitäten eine andere Form geworfen. Deßwegen haben denn in der Folge die Meister in der Kunst zu subtilisiren, die Scholastiker, seine Schriften so eifrig benützt, ob sie gleich in vielen Stücken von seinen strengen Grundsätzen abwichen. In den Schriften des Augustinus muß man also die Urquelle des Scholasticismus suchen, wenn man, wie sehr häufig geschehen ist, darunter das Bestreben versteht, die christliche Glaubenslehre zu einem Gewebe der feinsten Sitzfündigkeiten zu spinnen.

§. 124.

Fortgang der mystischen Theologie.

Die Schriften des Dionysius Areopagita.

Die Parthey derjenigen, welche schon früher alle Philosophie und Gelehrsamkeit aus dem Vortrage der Theologie verbannt wissen wollten, vermehrte sich im Orient, vorzüglich unter den Mönchen. Sie machten Gott und Religion zu einen Gegenstande der innern Anschauung, und vermittelst derselben brachten sie die tiefsten Geheimnisse hervor, welche die Natur in das menschliche Gemüth gelegt hat. Die ganze Religionslehre wurde daher nach dieser Behandlung mystisch, und die mystisch-christliche Theologie nach ihrem wahren Umstande beginnt eigentlich erst in dieser Periode, nämlich im sechsten Jahrhundert. Sie wurde durch die Schriften erschaffen, welche im sechsten Jahrhundert unter dem Namen des, vom Paulus bekehrten, Dionysius Areopagita (Act. XVIII. 34.) in Umlauf gesetzt worden sind. Zu Gregor des Großen Zeit standen sie schon in einem sehr großen Ansehen,

und dieser Pabst gedenkt ihrer in seinen Schriften mit
Achtung. Daß diese Schriften, von welchen die erste De
lesti hierarchia, die zweyte De divinis nominibus,
dritte De ecclesiastica hierarchia, und die vierte De
stica Theologia überschrieben ist, nicht in das aposto
Zeitalter gehören, wird jetzt allgemein zugegeben; obgleich
in der allerneuesten Zeit Keßner (in seinem Versuch
Schilderung des Entstehens der Agape. Jena 1819.
als Vertheidiger ihrer Ächtheit aufgetreten ist. Allein
seine Gründe beweisen nichts und sind bloß zur Unterstü
seiner unhaltbaren Haupthypothese erdacht und ersonnen.
da in diesen Büchern die Trinitätslehre so vorget
wird, wie sie erst im vierten Jahrhundert bestimmt worde
und Ketzereien darin erwähnt werden, die erst im fü
Jahrhundert aufgekommen sind, so können sie nicht vor
sechsten Jahrhundert verfaßt worden seyn. Sie können
auch nicht einmal von dem Dionysius von Paris, d
dritten Jahrhundert aus Italien nach Frankreich gekommen
verfaßt seyn. Vielleicht hat sie aber der unbekannte Ve
für Producte dieses Pariser Dionysius ausgegeben,
welchem dann in der Folge der Dionysius Areopa
verwechselt wurde. Denn eine Namensverwechslung schei
gewesen zu seyn, als die Severianer in einer Unterre
welche sie 533. zu Constantinopel mit den katholischen
rern hielten, dem Dionysius Areopagita diese S
ten beylegten. Auf die ihnen vorgelegte Frage, womit sie
Vorgeben beweisen könnten, konnten sie auch keine Antwo
ben. Im neunten Jahrhundert hat Johann Erigena
tus diese, ursprünglich griechisch geschriebenen, Bücher
ins Lateinische übersetzt, und diese Übersetzung wurde das
tel, daß nun auch in der abendländischen Kirche die
sche Theologie immer mehr Freunde und Liebhaber bekam.
hier, wie im Oriente, gewann sie die meisten unter den
chen, weil sie der einsamen Lebensweise der Mönche
messen ist.

Man findet in diesen Schriften des Pseudo-Diony-
ius fast schon Alles, was alle Mystiker späterer Zeiten aus-
zeichnet, und für das reine Religionsstudium schädlich ge-
acht hat.

Die theologische Gelehrsamkeit wird mit großer Verach-
ng behandelt, und dafür der Ausfluß der Seelen aus Gott,
s Anschauen des Ewigen und Unendlichen, der Strahl der
eisheit und Wahrheit, der aus dem göttlichen Lichte in das
nschliche Gemüth übergehe, und das innerliche Wort, das
s der lebendige Christus in den Tiefen des Geistes wohne,
rühmt. Über Gott wird ganz im Geiste der Neuplatoniker
sprochen; über die verschiedenen Classen der Engel und ihre
eschäfte viel vorgebracht, und von den christlichen Myste-
en vieles geredet, welches alles auf die Vermuthung führt,
aß der Verfasser durch orientalisch platonische Philosopheme,
ie sie durch die Schriften Plotins und besonders des Pro-
lus verbreitet wurden, zu seiner Ansicht gekommen ist.

Cf. I. G. V. Engelhardt, Diss. de Dionysio Areopagita Plotinizante. Erlangae 1820. 8.

§. 125.

Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Doch hielten sich viele gegen den Mysticismus verwahrt,
nd glaubten, daß das Denken in der Religion sehr nothwen-
ig sey; aber sie geriethen zum Theil auf einen andern Ab-
eg, indem sie dem Verstand zu freyen Spielraum liessen. Da-
urch wurde man auf Subtilitäten geleitet, und diese gaben
er Dogmatik wieder neue Kunstwörter. Durch die Decrete
er Chalcedonensischen Synode erhielten die Ausdrücke:
ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως in
em Vortrag des Dogma von der Person Christi symbolische
Autorität. So wie man angefangen hatte über die Vereini-
ung des Göttlichen und Menschlichen in Christo nachzudenken,

so schuf man auch gleich neue Ausdrücke, welche Jesum Christum als Gott und Mensch zugleich bezeichnen.

Chrysostomus hat schon die Benennung θεανθρωπος, Pseudo Dionysius den Namen θεανδρικος, und Cäsarius den Namen θεανδρος von Jesu Christo. Durch die Monotheletischen Streitigkeiten ist die Formel: ενεργια θεανδρικη in Gebrauch gekommen.

Im Abendland hat Augustinus mit seiner neuen Idee über die Gnade und über die Natur des Menschen auch viele neue Termini aufgebracht. Selbst dem Worte gratia hat er seine, bis auf unsere Zeit gebliebene, kirchliche Bedeutung gegeben. Er bezeichnete nämlich damit die Wirkungen Gottes oder des heil. Geistes bey der Besserung der Menschen; daher sprach er dann von der gratia praeueniens, praeparans, und dergleichen. Die Formeln und Termini: creatus, culpa peccati, praedestinatio, peccatum originis rühren auch von ihm her.

§. 126.

Ursprung der sogenannten positiven Theologie.

Dem sich erhebenden Mysticismus stellte sich eine andere auf ein ganz anderes Ziel strebende Erscheinung des Zeitalters entgegen. Es bildete sich nämlich auch jetzt die sogenannte positive Theologie, welche darin bestand, daß man aus den Schriften der ältern Dogmatiker Stellen sammelte und zusammenreihte, und auf diese Weise die Glaubenslehre zusammentrug. Hiebey beruhte also alles auf den Testimoniis Patrum, die man gleichsam als Beweise und Norm aussetzte: daher man die Dogmatiker, welche diese Methode erwählten, Positiui genannt hat. Man gab ihnen auch den Namen Sententiarii, weil man damals die Dogmen, die auf diese Weise nun bloß durch Testimonia Patrum erwiesen werden durften, Sententias genannt hat. Der eigentliche Urheber dieser sogenannten positiven Vortragsart war Isidorus, Bischoff von Hispalis,

der Sevilla in Spanien im siebenten Jahrhundert. Er hat in seinen Sententiarum libris III. vorzüglich die Lehrsätze des Augustinus und Gregor des Großen gesammelt, und sein Buch wurde das Muster der dogmatischen Methode bis auf die Zeiten der Scholastiker. Eigenthümliche Ideen findet man darin nicht. Es gehört alles, entweder dem Augustinus oder dem Gregorius an.

Selbst Augustin's Prädestinationslehre wird in aller ihrer Härte wiederhohlt, ohne daß sie in der Folge dem Ruf seiner Orthodoxie Schaden gebracht hätte. Auch in zwey andern Schriften allgemeinen Inhalts streift Isidor in das Gebiet der Dogmatik ein. In der einen, De differentiis siue proprietate verborum erklärt er in 2 Bänden dogmatische Formeln und Begriffe; z. E. Einheit, Dreyheit, Wesen, Substanz, Person und dergleichen, und in seinen Originum siue etymologiarum libris XX. werden im siebenten und achten Buch zum Theil eben solche Gegenstände abgehandelt. Fast dieselbe dogmatische Methode befolgten auch: Ildefonsius, Bischoff von Toledo, ebenfalls im siebenten Jahrhundert lebend, und Alcuinus, der Rathgeber und Freund Carls des Großen. Das Hauptwerk Alcuins ist sein Buch: De fide sanctae et indiuiduae Trinitatis. Es ist eben auch weiter nichts, als ein Auszug aus den Schriften des Augustin's.

§. 127.

Veränderungen in der herrschenden Philosophie.

Auf den Zustand der Dogmatik zeigte der Wechsel in der herrschenden Zeitphilosophie bereits schon einen bemerklichen Einfluß. Die Platonische Philosophie mußte nämlich allmählich der Aristotelischen Platz machen. Schon die Arianer im vierten Jahrhundert gebrauchten diese Philosophie; und als ihre Gegner sahen, daß diese Philosophie mit ihren Distinctionen und Kunstwörtern zu spitzfindigen Untersuchungen und zu Dis-

putationen brauchbarer und dienlicher sey als die Platoni[sche,]
so machten auch diese von ihr Gebrauch. Das nämliche [ge-]
schah denn auch in der Folge von beyden streitenden Part[eyen]
unter den Nestorianischen und Eutychianischen Unruhen. [Über-]
dieß half das Ansehen der Platonischen Philosophie unter[gra-]
ben, daß man zwischen ihr und der verhaßt gewordenen [be-]
sondern origenischen Meynungen eine große Ähnlic[hkeit]
wahrnahm, und daß unter den Neuplatonischen Philosophe[n]
viele heftige bittere Gegner des Christenthums auftraten.

Daher machte schon Augustinus von der Aristotelis[chen]
Philosophie Gebrauch, und durch die beyden christlichen Überse[tzer]
des Aristoteles, Boethius im fünften Jahrhundert, [und]
Johann Philoponus im sechsten Jahrhundert stieg [sein]
Ansehen immer höher. Auch Johann von Damascus g[ing]
meist von Aristotelischen Principien aus, und am Ende [des]
neunten Jahrhunderts war die Platonische Philosophie fast gr[ös-]
tentheils vergessen und der allgemeine Abgott war nun Ari[-]
stoteles. Dieß hatte bald den größten Einfluß auf die Fo[rm]
der christlichen Dogmatik, der sich aber doch erst in den f[ol-]
genden Perioden mit dem Aufleben der scholastischen Theo[lo-]
gie zeigt.

Vgl. Tennemann's Gesch. der Philos. 7. Bd. S. 1.

§. 128.

Ursprung des christlichen Aberglaubens.

Wäre dieser Wechsel der Philosophie einige Jahrhunde[rte]
früher vor sich gegangen, so hätte sich der große Abergla[ube]
nicht bilden können, der vom siebenten Jahrhunderte an [die]
christliche Kirche befleckt hat. Denn nur durch Hilfe oder [von]
der Seite der Neuplatonischen Philosophie, welche die Schwä[r-]
merey gar sehr begünstigt, konnte er sich erheben; als ab[er]
diese Philosophie ausser Gebrauch kam, so war der Abergla[u-]
be schon zu einer solchen Festigkeit und Stärke gelangt, da[ß]
die Aristotelische Philosophie, welche von der Schwärmerey a[b-]

tigt und den Verstand zum Gebieter des Menschen macht, Vernunft darauf thun mußte, denselben zu bekämpfen und auszurotten. Im Gegentheil brachte die Macht des herrschenden Aberglaubens die Wirkung hervor, daß man die Aristotelische Philosophie anwandte, denselben philosophisch zu begründen und einen Verstand in ihn hinein zu bringen, wie sich vornämlich in der folgenden Periode die Scholastiker zu thun bemühet haben. Von den abergläubischen Gebräuchen, welche im siebenten Jahrhundert schon in großer Menge angetroffen werden, findet man zwar viele schon in den frühern Jahrhunderten; aber sie hatten nun unterdessen einen andern Sinn und Zweck als ehemals. Schon im dritten, und noch mehr im vierten, Jahrhunderte unterhielt man eine hohe Ehrfurcht gegen heilige Personen, namentlich gegen die Martyrer, gegen heilige Orte und Reliquien. Aber man betete noch nicht zu den Heiligen, wenn auch ein feuriger Redner sich bisweilen in einer Apostrophe an sie wandte, wie z. B. Gregor von Nazianz und Chrysostamus in ihren Reden an den Gedächtnißtagen der Martyrer oft gethan haben. Man besuchte zwar schon heilige Orte, aber man hielt diese Reisen noch nicht für einen Gottesdienst, sondern sahe sie nur als Mittel zur Verehrung Gottes an. Eben so legte man zwar auf den Besitz von Reliquien schon einen großen Werth; aber man betrachtete sie nur als Erinnerungszeichen und suchte in ihnen noch keine wunderthätige Kraft. Dieß alles war aber im siebenten Jahrhunderte schon ganz anders. Ambrosius hatte die Anrufung der Engel eingeführt, und diese mußte die Anrufung der Heiligen nothwendiger Weise nach sich ziehen. Man stellte die Heiligen auf gleiche Stufe mit den Engeln, und so wie nach dem Glauben der alten Welt ein jedes Volk, Land oder jeder Ort einen besondern Schutzengel hatte, so mußte nun auch jedes Land oder jede Stadt ihren eigenen Schutzheiligen haben. Schon im sechsten Jahrhunderte stellte man, ganz den Grundsätzen der frühern Jahrhunderte zuwider, Bilder von der heil. Dreyeinigkeit, von Christus, von der Maria, von den Aposteln, von den Engeln und den Heiligen in den Kirchen auf. Jetzt waren sie frey-

lich nur noch Erinnerungszeichen oder Symbole; als sie aber im siebenten und achten Jahrhunderte noch mehr verm hatten, so war die Verwechslung der Bilder mit der S unvermeidlich, und man betete nun die Bilder an, anstatt man durch sie seine Gedanken zu Gott oder Christus oder dem Engel oder Heiligen leiten wollte. Dazu kam nun Menge von liturgischen Formularen, Litaneyen, Consecrati formeln, Processionen, Supplicationen, Lustrationen, we man bis zum neunten Jahrhunderte herab immerfort vermeh Dadurch wurde der Gottesdienst in ein prunkvolles, ganz den Reiz und die Rührung der Sinne und der Einbildungsk erfundenes, theatralisches Schauspiel verwandelt; und der V stand hatte dabey fast gar nichts mehr zu thun. Natürlic weise machte also der Aberglaube sich immer weiter ausbre und tiefere Wurzeln fassen.

Vgl. Tattenhofer Chr. F. Geschichte der Religi schwärmereyen in der christlichen Kirche. Heilbronn und thenburg an der Tauber 1796—1802. 4 Thle 8.

§. 129.

Theologische Systeme.

Was man im vollen Sinne des Wortes so nennen ka hat dieses Zeitalter noch nicht hervorgebracht, obgleich Einig was einem System der christlichen Theologie nahe kommt. Augustinus Enchiridion de fide, spe et caritate ent einen Entwurf der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. ne vier Bücher De doctrina christiana stellen den christli Lehrbegriff unter ein oberstes wissenschaftliches Princip. gustinus geht nämlich von dem Begriffe des Menschen a und unterscheidet den subjectiven und objecti Endzweck des Menschen. Ersterer ist der Genuß der ew Seligkeit, und letzterer der dreyeinige Gott, welcher von Menschen als das höchste Gut erkannt werden muß.

Bey weitem wichtiger, als diese Augustinischen Schriften, ist das dogmatische Werk des Johannes von Damascus, welches den Titel hat: ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, am besten herausgegeben von Le Quien, Paris 1719. fol. Johannes von Damascus lebte zuletzt, vom Jahr 730–750., als Mönch in dem Kloster Laura bey Jerusalem. Das Eigenthümliche seines Werkes ist, daß darin zuerst ein allgemeiner und umfassender Gebrauch von der aristotelischen Philosophie gemacht ist. Vollständigkeit kann demselben nur in so fern beygelegt werden, als darin kein Artikel fehlt, welcher zu dem damaligen Lehrbegriffe der orientalischen und griechischen Kirche gehörte. Daß also die Lehrsätze von der Erbsünde und der Rechtfertigung fast ganz fehlen, ist kein Versehen des Verfassers, sondern die Ursache liegt darin, weil damals diese Dogmen in der orientalische Kirche noch keine Wichtigkeit erhalten hatten. Zum Vorwurfe gereicht dem Verfasser, daß er vieles Fremdartige, z. B. aus der Naturlehre und Astronomie einmischte.

Fünfte Periode.

Von der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche bis zur Reformation.

J. 1053 — 1517.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der katholischen Kirche.

§. 130.

Trennung der griechischen und lateinischen Kirche.

Der Grund zur Trennung der griechischen und lateinischen Kirche wurde schon im neunten Jahrhundert durch den Patriarchen zu Constantinopel Photius, gelegt. Er excommunicirte den römischen Bischoff, worauf er von diesem gleichfalls excommunicirt wurde. Nachgehends wurde zwar die Vereinigung oft wieder hergestellt, aber sie bekam keine Festigkeit mehr. Endlich that der constantinopolitanische Patriarch Michael Cerularius, im J. 1053. die ganze römische oder lateinische Kirche in den Bann, und dieser Bann wurde niemals mehr zurückgenommen. Von dieser Zeit an bildete die katholische Kirche zwey große Corporationen: die griechische Kirche, welche sich die katholische und apostolische Kirche des Morgenlandes nennt, und die lateinische oder abendländische Kirche, welche aber allein die katholische Kirche seyn will, und insgemein auch so genannt wird. Es bildeten sich daher in beyden kirchlichen Corporationen auch zwey verschiedene Lehrbegriffe.

§. 131.

Allgemeine Characteristik des Lehrbegriffs der griechischen Kirche.

Zu der Trennung der griechischen und lateinischen Kirche hat zwar allerdings die Rivalität zwischen den Bischöffen zu Rom und Constantinopel sehr viel beygetragen, aber nicht wenig that dabey auch eine Lehrverschiedenheit, welche auch das eigenthümlichste Merkmal des Lehrbegriffes der griechischen Kirche geblieben ist. In der griechischen bestand man nämlich fest auf den neutestamentlichen Lehrsatz, daß der heil. Geist bloß vom Vater ausgehe; hingegen in der römischen Kirche lehrte man den Ausgang des heil. Geistes aus Vater und Sohn zugleich. Die Griechen blieben in diesem Puncte, wie auch in vielen andern Lehrstücken, gerade bey dem stehen, was sie in der Dogmatik des Johannes von Damascus fanden. Dieses Werk diente ihnen zur bleibenden Richtschnur, daher sich der Lehrbegriff der griechischen Kirche im Fortgange der Zeit wenig verändert hat. Bloß in einigen Artikeln, z. B. in Ansehung der Zahl der Sacramente, näherte man sich mit der Zeit den Bestimmungen, welche nach und nach in der lateinischen Kirche aufgekommen sind. Demohngeachtet blieb aber doch der Unterschied des griechischen Lehrbegriffs von dem lateinischen bedeutend, wie in der allgemeinen Symbolik gezeigt wird.

§. 132.

Glaubensbekenntniß des Patriarchen Gennadius.

Als im Jahr 1453 Constantinopel in die Gewalt Muhameds II. gefallen war, ließ er sich von dem damaligen Patriarchen Gennadius, welcher auch Georg Scholarius genannt wird, einen Grundriß der christlichen Religion nach dem griechischen Bekenntnisse vorlegen. Gennadius übergab ihm ein sehr ausführliches Glaubensbekenntniß, welches auch in einem Theile der griechischen Kirche symbolische Aucto-

rität erhalten hat. Mit grosser Genauigkeit wird dari Unterschied zwischen dem römischen und griechischen begriffe bezeichnet.

§. 133.

Allgemeine Characteristik des Lehrbegriffs der I nischen Kirche.

Je mehr in dieser Periode die päbstliche Hierarchie i Ziel entgegen rückte, desto fester wurden auch die Gebäud kirchlichen Dogmatik; denn der Character von jener ist Glau zwang, der auch wirklich kein Mittel gescheut hat, den stat schen Kirchenglauben gegen alle Angriffe aufrecht zu erhal

Ganz neue Dogmen kamen zwar nicht mehr auf; abe ältern wurden mehr entwickelt und ausgebildet. Zum We ge dazu gebrauchte man vornämlich die aristotelische lectik. Durch die Scholastiker ist dieses geschehen, und sei rer Zeit ist die Dogmatik zu einem so fein ausgesonnenen K werk geworden, aus welchem das Speculative alles Prac der Religionswahrheiten ganz verdrängt hat. Das Übel i aber gewiß noch ärger geworden, wenn nicht nebenher Mysticismus geschritten wäre. Denn wenn dieser g auch ein Übel war, das in seiner Art vielfältigen Sch verursachte, so hat der Mysticismus doch wenigstens den ! theil hervorgebracht, daß durch ihn die Subtilitäten des S lasticismus manchmal in ihrer Unfruchtbarkeit und Kraftlosi aufgedeckt und abgestellt wurden. Freylich mußte dieß Ku werk der Theologie, nämlich der Scholasticismus, bey dem ! te der wieder auflebenden Wissenschaften seinen Glanz und ne Festigkeit verlieren; aber noch weit mehr haben die Co lien von Costnitz und Basel dazu beygetragen, welche ü haupt die päbstliche Hierarchie erschüttert und die Reforma des sechzehnten Jahrhunderts herbeygeführt haben.

§. 134.

Die scholastischen Theologen und die scholastische Theologie.

Durch den allgemeinen Gebrauch der aristotelischen Dialektik im Mittelalter, und durch die Verbindung aristotelischer Ideen mit philosophischen Ideen anderer älterer philosophischer Schulen und mit Ideen der christlichen Kirchentheologie bildete sich allmählich eine neue Art von Philosophie aus, welche man die scholastische nennt. Nach ihren Principien trug man auch die christliche Theologie vor, und dieß nennt man die scholastische Theologie.

Der Ursprung dieser Benennung zeigt, wie allgemein diese Art, über die Gegenstände der christlichen Theologie zu philosophiren und in das Gewand dieser sich neu bildenden philosophischen Lehrart zu kleiden, gewesen sey.

Das Wort: Scholasticus gebrauchte schon Augustinus zur Bezeichnung eines solchen, welcher einen gelehrten und genauen Vortrag über eine Religionswahrheit halten kann, und in noch weiterer Bedeutung gebraucht Gregor der Große (lib. IX. ep. 12.) das Wort überhaupt von einem christlichen Gelehrten oder gelehrten Theologen.

In einem andern, aber doch verwandten, Sinne wurde seit dem neunten Jahrhundert derjenige von den Canonicis bey einer bischöfflichen oder Kathedralkirche Scholasticus genannt, welcher die Aufsicht über die, mit der Kirche verbundenen Schulen führte; und bald wurde es sogar gewöhnlich, auch die Lehrer in diesen kirchlichen Schulen, so wie in den Klosterschulen Scholastici zu nennen. Es gieng nunmehr in den Abendländern der erwähnte Wechsel der Philosophie vor. Die neue Philosophie wurde hauptsächlich in den obern Schulen der Klöster und der Kathedralkirchen gelehrt und die sie vortrugen, hießen ihres Amts wegen Scholastici. Natürlich war es daher, daß man die von ihnen vorgetragene Philosophie die scho-

lastische nannte. Eigentlich genommen ist also scholastische Philosophie so viel, als Schulphilosophie. Der innern Bedeutung nach ist aber die scholastische Philosophie diejenige aristotelisch-dialectische Art zu philosophiren, welche von dem eilften Jahrhundert bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften in dem Occident üblich gewesen ist. Die Freunde derselben vermischten aber mit ihr auch manche Ideen, welche der platonischen und stoischen Philosophie angehörten. Diese Philosophen waren aber immer zugleich Theologen, und da sich in jedem Zeitraume der Geschichte die Bemerkung machen läßt, daß sich der Vortrag der Theologie nach der Zeitphilosophie richten muß, so läßt sich schon im voraus erwarten, daß auch diese Katastrophe auf dem Schauplatz der philosophischen Welt der Theologie im gelehrten Vortrag ein neues Kleid gab. Dieß ist auch geschehen, und diejenige Art des gelehrten Vortrags der christlichen Theologie, welche nach dem eilften Jahrhundert üblich und nach welcher die herrschende aristotelisch-dialectische oder sogenannte scholastische Philosophie zum Grunde gelegt wird, nennt man die scholastische Theologie. Neben der Bibel und den Kirchenvätern, hauptsächlich den Schriften des Augustinus, bedient sich diese Gattung der christlichen Religionswissenschaft, zugleich der Philosophie zur Erklärung, zum Beweis und zur Vertheidigung der Lehrsätze; aber Schade ist es, daß sie dieselbe nicht auch zur Prüfung, Richtung und Läuterung derselben gebraucht, ja sie sogar gemißbraucht hat, um durch Sophismen aller Art jedes Dogma aus dem unreinen Kirchenglauben zu unterstützen und sogar als philosophische Wahrheit darzustellen.

Vgl. Tennemann's Geschichte der Philosophie. 8. Th. S. 5. ff.

§. 135.

Der Nominalismus und Realismus der Scholastiker.

Man hat, um sich die Übersicht des großen Feldes der Geschichte der Scholastik zu erleichtern, den Versuch gemacht, die Scholastiker aus dem Gesichtspuncte des Nominalismus und Realismus zu beurtheilen. Der menschliche Geist abstrahirt sich aus der Wahrnehmung der einzelnen ähnlichen Dinge gewisse allgemeine Begriffe z. E. den Begriff eines Geschlechtes, einer Art. So abstrahirt man sich z. E. aus der Ansicht der Individuen: Cicero, Cäsar, Augustus, Tiberius den Begriff Mensch. Weil diese abstrahirten allgemeinen Begriffe als vielen einzelnen Dingen gemein auch selbst als Dinge gedacht werden konnten, so nannte man sie die allgemeinen Dinge, Vniuersalia.

Von der Frage: haben diese Universalien auch ausser den einzelnen Dingen eine Wirklichkeit, oder sind sie nur bloße Abstractionen unsers Verstandes, die ausser demselben keine Existenz haben? gebet der Realismus und Nominalismus aus. Plato gestand diesen Universalien eine eigene Wirklichkeit und zwar in dem Verstande der Gottheit zu. Er nennt sie Ur- und Musterideen, denn nach ihnen wurden erst die Dinge gebildet, und in diesem Sinne sprach man im Mittelalter von Vniuersalibus ante rem von allgemeinen Dingen vor dem Daseyn der wirklichen einzelnen Dinge. Aristoteles hingegen behauptete, diese Universalien hätten weiter keine andere eigene Wirklichkeit als in den einzelnen Dingen selbst. Sie sind nämlich ihre Gestalten und Formen. In diesem Sinne sprach man im Mittelalter von Vniuersalibus in re, von allgemeinen Dingen an den einzelnen wirklichen Dingen. Noch weiter waren die Stoiker gegangen, welche die Universalien für nichts weiter hielten, als für Verstandesbegriffe, die, wenn die einzelnen Dinge angeschaut werden, erst in uns entstehen. Die Universalien waren ihnen also bloß Worte oder Namen, welche gewisse Arten von Vorstellungen unserer Seele ausdrücken.

In diesem Sinne sprach man im Mittelalter von vniuersalibus post rem von allgemeinen Dingen nach dem Daseyn der einzelnen wirklichen Dinge, und diese Meynung ist das, was man den Nominalismus nennt. Ihm entgegen steht der Realismus oder die Meynung, nach welcher man diesen Universalien auch ausser den einzelnen wirklichen Dingen Realität oder Wirklichkeit beylegt, daher kommt nun der Unterscheidungsname von Nominalisten und Realisten, die fast die ganze scholastische Periode mit ihren Streitigkeiten erfüllt, und welche Streitigkeiten einen sehr bedeutenden Einfluß auf die scholastische Theologie gehabt haben. Ein gewisser Johannes, mit dem Beynamen: der Franke oder der Sophist, war der erste Nominaliste, welchem dann Roscellin folgte. Die Nominalisten waren immer den Realisten an Gelehrsamkeit überlegen, und zu ihrer Meynung bekannten sich in der Folge auch Luther und Melanchthon.

§. 136.

Einfluß des Nominalismus und Realismus der Scholastiker auf die kirchliche Dogmatik.

Ob sich gleich der Nominalismus und Realismus auf eine metaphysische Streitfrage beziehen, so hatte doch die Beantwortung derselben einen Einfluß auf die Darstellung der christlichen Glaubenslehre. So schrieb der Realiste Odo, Bischof von Cambray, ein Buch von der Erbsünde, worin er die Frage untersucht: wie die erste Sünde Adams auf alle seine Nachkommen habe fortgepflanzt werden können?

Er antwortete: in Adam sündigte die ganze Menschheit, die als ein Universale in ihm wirkend war. Diese Menschheit wurde in seinen Nachkommen in unendlich viele Menschen zerstückelt, die insgesammt die sündliche Natur haben mußten, die sie hatten, als sie noch ungetrennt in der Menschheit als ein Universale in Adam wirkend waren.

Um das begreiflicher zu machen bedient sich Odo der Ver-

gleichung mit einem Spiegel, worin das Bild der Sonne erscheint. Zerschlaget ihn, schreibt er, in noch so viel kleine Stücke, so wird doch noch in jedem Stückchen das ganze Sonnenbild gesehen werden. Eben so hatte der Realismus Einfluß auf die Darstellung der Dreyeinigkeitslehre. Den Realisten war die Gottheit als Universale die Sache, worin die drey Personen subsistiren, ungetrennt von dem Ganzen des göttlichen Wesens.

So roh diese Vorstellungsart war, so war sie doch zu ihrer Zeit fast allgemein beliebt, denn sie schien der Rechtgläubigkeit am günstigsten. Dagegen fand die Vorstellungsart der Nominalisten von der göttlichen Dreyeinigkeit in doppelter Hinsicht starken Anstoß. Sagten die Nominalisten, das Wesen Gottes, worin die drey Personen subsistiren, ist keine Sache sondern ein bloser Name, denn nur die drey Personen haben ihr eigenenes Bestehen, so beschuldigte man sie des Tritheismus. Sagten sie aber, das Wesen Gottes bestehet für sich: und die drey Personen, Vater, Sohn und heil. Geist, sind nur Namen drey verschiedener Verhältnisse des göttlichen Wesens, so beschuldigte man sie des Sabellianismus und warf ihnen vor, daß sie die Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und heil. Geistes läugneten.

Beydes zugleich mußte der berühmte Johann Roscelinus erfahren, welchem man nicht nur vorwarf, daß er die drey Personen für drey ausser sich bestehende Wesen halte, sondern auch, daß er behauptet habe, der Vater, der Sohn und der heil. Geist seyen Mensch geworden.

So hat sich denn noch über einige andere Zweige der Dogmatik der Einfluß des Nominalismus und Realismus verbreitet, wodurch zwar keine neue Dogmen entstanden sind, aber doch neue Darstellungsarten der alten und neue Beweisarten derselben.

§. 137.

Übersicht der scholastischen Periode.

Man streitet über den Anfang der scholastischen Peri und dieß ist sehr natürlich, weil man hiebey nicht von ein Rücksichten ausgeht. Denn es ist etwas anders, die Ur und Uranfänge der scholastischen Theologie aufzusuchen, die Zeit ihrer ersten sichtbaren Entwicklung zu entdecken, etwas anders ist es, den Zeitpunct ihrer Vollendung an ben. Sehr gewöhnlich ist es, die Periode der scholasti Theologie von Anselm von Canterbury, also vom gang des eilften Jahrhunderts auslaufen, und bis auf briel Biel, oder bis zu den Ausgang des funfzehnten hunderts herablaufen zu lassen. Denn Anselm war der welcher über die christlichen Religionswahrheiten nach de bildenden neuen Philosophie feinere und tiefere Untersuchu angestellt hat. Wenn man aber von demjenigen ausgehen welcher in diesem philosophischen Zuschnitt zuerst die chri Religion in ihrem ganzen Umfange bearbeitete, und das vollständige dogmatische Lehrbuch in scholastischer Manier ausgegeben hat, so muß man die Reihe der scholastischen logen mit Hildebert von Maes anfangen, der zwar i nämlichen Periode, aber etwas später als Anselm, bl und in seinem Tractatus theologicus das erste vollstä Lehrgebäude der Art aufgestellt hat.

Einige fangen aber die scholastische Theologie mit Anselm's Lehrer, mit Lanfrancus, an, der gl falls Erzbischoff zu Canterbury war. Er hat nun zwar a dings Dialectik und Methaphysik zum Dienste der Relig lehre angewandt; aber er hat auch schon in besondern dog tischen Schriften öffentliche Proben davon abgelegt.

Einige lassen endlich die Reihe der scholastischen Thei gen erst mit dem Petrus Lombardus, der nach der Mitt zwölften Jahrhunderts florirte, beginnen, weil sein dogn sches Werk die scholastische Theologie erst zum vollen Leben

f

[illegible]ssen hat. Allein die Geschichte darf andere frühere, wenn gleich minder wichtig und einflußreich gewordene, Männer, will sie anders nicht ungerecht seyn, nicht mit Stillschweigen übergehen.

Übrigens ist es schon seit geraumer Zeit gewöhnlich, die scholastische Periode in drey Zeitalter abzutheilen. Der Urheber dieser Eintheilung ist der gelehrte reformirte Theolog Lambert Daneau, oder auf Lateinisch Danaeus. Dieser wurde in seinen Prolegomenis in Petri Lombardi lib. I. Sent. durch die Vergleichung der Scholastiker mit den alten Philosophen der academischen Schule auf diese Eintheilung geführt. So wie es nämlich eine dreyfache Academie gegeben hat, die alte, mittlere und neue, so theilte er die Geschichte der scholastischen Theologie ebenfalls in drey Zeitalter ab.

1) Von Lanfranc bis auf Albert den Großen, der 1238. als Lehrer der Theologie auftrat. Spätere Geschichtschreiber ziehen aber das erste Zeitalter nicht so gar weit herab.

2) Von Albert dem Großen, oder nach andern von Alexander v. Hales, bis auf Durand de St. Pourcain in Auvergne, oder wie sein Name lateinisch heißt, Durandus de Sancto Porciano. Dieses zweyte Zeitalter geht also von 1220. oder 1238. bis gegen das J. 1320., wo Durand als Lehrer auftrat.

3) Von diesem Zeitpunct an, bis auf die Reformation.

Diese drey Zeitalter sind keineswegs willkührlich festgesetzt, sondern nach den Eigenthümlichkeiten, wodurch sich ein jeder dieser Zeiträume unterscheidend auszeichnet.

§. 138.

Erstes scholastisches Zeitalter.

Das erste scholastische Zeitalter, welches bis auf Albert den Großen, oder nach andern bis auf Alexander von Ha-

les herabgeht, zeichnet sich in mehr als einer Rücksicht vor den übrigen aus. In demselben war die Dogmatik noch nicht mit so vielen Terminis überladen. Die aristotelische Philosophie spielte zwar schon eine Hauptrolle; allein man schöpfte doch die Dogmen mehr noch aus der Bibel und Tradition. Ausserdem lebten in dieser Periode sehr achtungswerthe Männer: Anselmus, Bischoff von Canterbury, Roscellinus, Canonicus zu Compiegne, Hildebert im ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts, zuerst Bischoff zu Mainz, und zuletzt Erzbischoff zu Tours; Peter Abälard, der etwas später Epoche machte, zuerst Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, und zuletzt Abt eines Klosters in Bretagne, bekannt durch seine tragischen Schicksale; der Kardinal Robert Pulleyn, ein geborner Britte; Petrus aus Navarra in der Lombardey, daher gewöhnlich Petrus Lombardus genannt. Die Blüthe seines Lebens fällt in die zweyte Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Er war zuerst Canonicus, dann Bischoff von Paris; er ist unstreitig der wichtigste Mann im ersten Zeitalter in der ganzen scholastischen Periode. Sein dogmatisches Lehrsystem unter dem Titel: Sententiarum libri IV. blieb bis auf die Reformation herab das allgemeine Orakel der theologischen Welt. Selbst Luther sprach mit großer Achtung von diesem Werk.

§. 139.

Die Sententiarier.

Die Libri sententiarum des Petrus Lombardus fanden einen solchen Beyfall, wie ihn fast noch kein Buch gefunden hat. Zwar stunden auch Gegner gegen dieselben und gegen ihren Urheber auf, sowohl von Seiten der sogenannten positiven Theologen als von Seiten der Mystiker; aber die Menge entschied doch zum Vortheile der Lombardischen Sentenzen, und bald war es auf allen Kathedern das allgemeine Lehrbuch. Wenn man über Dogmatik schrieb, so hielt man es gewissermassen für unnöthig, oder gar für unerlaubt, noch

dem eigenen Plane ein Werk auszuarbeiten; sondern man pitomirte entweder bloß des Petrus Lombardus Senten-
n, und nannte die Auszüge daraus Summas, oder man com-
entirte und schrieb Erklärungen und Erläuterungen darüber.
inen Satz aus den Sentenzen des Lombardus erwiesen zu
ben, galt bey einer gewissen Partey für weit mehr, als die
ache aus der Bibel, oder aus einem rechtgläubigen Kirchen-
ter und der Tradition erwiesen zu haben. Diese Theolo-
n nun, welche des Petrus Lombardus Sentenzen als
n allgemeinen dogmatischen Lehrtypus angesehen haben, wur-
n Sententiarii genannt. Dieselben sind also die Senten-
iarii unter den Scholastikern, und sind verschieden von den
tern Sententiariern, von welchen in der vorigen Perio-
e die Rede war.

§. 140.

Zweytes scholastisches Zeitalter.

Petrus Lombardus hatte nunmehr den Ton angege-
ben, und das zweyte scholastische Zeitalter ist weiter nichts,
als ein starker Nachhall desselben. Seine Sentenzen galten
für das allgemeine Muster des dogmatischen Vortrags; aber
man suchte es sogar noch zu übertreffen. Petrus hatte bloß
von der aristotelischen Logik und Metaphysik Gebrauch
gemacht; die Theologen des zweyten scholastischen Zeitalters
nützten aber auch die Schriften des Aristoteles, und im
Grunde betrachtet, galt ihnen Aristoteles weit mehr als
die Bibel. Auch giengen sie in subtilen Distinctionen, kühnen
und witzigen Fragen, problematischen Sätzen und in dem Ge-
brauch abstracter Formeln viel weiter, als Petrus. Und
da sich endlich die Mönche auf die theologischen Lehrstühle zu
drängen anfiengen, so verwandelte sich die ganze Theologie in
eine Streitwissenschaft. Angefangen wird das zweyte scholasti-
sche Zeitalter mit Albert dem Großen. Einige fangen es
aber schon mit Alexander von Hales an, wogegen die
andern ihn noch zum ersten Zeitalter rechnen.

Grad erreicht. Sinn und Geist war keinem Lehrsatze mehr abzugewinnen; denn der kirchliche Lehrbegriff war, so wie ihn die gelehrten Theologen aufstellten, weiter nichts als ein scholastisches Wortgebäude. Aber das schlimmste bey allem dem war, daß ein so harter, roher und polemischer Ton in den Schulen der Theologen Sitte ward. Denn dieses Zeitalter bietet einen großen Kampfplatz dar, auf welchem sich die Thomisten und Scotisten mit wildem Eifer herumtrieben. Die Fehde zwischen den Nominalisten und Realisten schien am Anfang desselben ihr Ende erreicht zu haben; aber der Nominalismus bekam einen neuen angesehenen Vertheidiger. Übrigens beginnt dieses Zeitalter mit dem Durand de St. Pourcain. Er war ein Dominicaner. Zunächst nach ihm zeichnete sich vornämlich aus der Franziskaner Occam, der der Wiederhersteller des Nominalismus war. Die Blüthe dieses dritten Zeitalters ist aber Raymund von Sabunde, welcher zuerst Lehrer der Theologie zu Toulouse war; endlich legte er dieses Amt nieder, und lebte dann, weil er früherhin Medicin studirt hatte, als ausübender Arzt. Seine Theologia naturalis de homine et creaturis, kann man wirklich die erste natürliche Theologie nennen. Am Ende dieses Zeitalters, und der ganzen scholastischen Periode überhaupt, steht Gabriel Biel, aus Speyer gebürtig, zuerst Prediger zu Mayntz, dann Probst zu Urach im Würtembergischen, und seit 1484 Professor der Theologie auf der neuerrichteten Universität Tübingen. Er war ein Nominalist, und zugleich einer der wärmsten Verehrer des Aristoteles. Er gehört also unter diejenigen Religionslehrer seiner Zeit, welche statt der Bibel über die Ethik oder Sittenlehre des Aristoteles predigten.

§. 144.

Mannigfaltige Erweiterungen des kirchlichen Lehrbegriffs. Die Transsubstantiationslehre.

Das Dogma vom h. Abendmal wurde zwar der Sache nach schon in der vorhergehenden Periode so bestimmt, wie es

Folge in der katholischen Kirche geblieben ist; aber es doch itzt noch etwas feiner ausgesponnen und in einigen n schärfer gefaßt. Dieß geschah dadurch, daß Hilde- zuerst Bischoff zu Mans und zuletzt Erzbischoff zu s das Wort Transsubstantiatio einführte, durch wel- on dem Ohre fühlbar gemacht wurde, daß Brod und durch die Consecration in die Substanz des Leibes und Christi umgewandelt würden. Zwar war die Sache noch egs soweit gediehen, daß man allgemein an die Ver- ng geglaubt hätte; denn ein Zeitgenosse Hildebert's, cht, Abt zu Deuz, setzte der Verwandlungslehre die ations- oder Assumtionstheorie entgegen. Er war näm- Meynung, eine Verwandlung fände auf keine Weise sondern Christus vereinige sich mit dem Brode auf ei- e Weise, wie sich einst seine göttliche Natur mit der chen vereinigt habe. Obgleich diese Vorstellungsart mals als Ketzerey bestritten ward, so sieht man doch s ihr, daß der Glaube an eine wirkliche Verwandlung weit geführt hatte, daß man das zweyte Symbol im l, den Wein, fast ganz aus dem Auge verlor. Daher hat- noch vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts hin und ngefangen, den Laien den Kelch vorzuenthalten, aus z folgerechten Grunde, daß man mit dem verwandel- de zugleich das Blut Christi empfange. Diesen Glau- e man also schon eine geraume Zeit gehabt, als um e des zwölften Jahrhunderts der Scholastiker Robert n, zuletzt Kardinal und Kanzler der Kirche zu Rom, lben auch ein eignes Wort schuf. Er stellte nämlich, satz der Concomitantia auf d. h. den Lehrsatz, daß Christi niemals ohne Blut sey, sondern, daß wo Christi sey, da auch sein Blut sich befinde, und schon elben genossen werde. Nunmehr war also das ka- he Dogma vom Abendmal völlig aufgereift, und was äter in Gebrauch kam, daß man die geweihte Hostie, an das Venerabile nannte, an gewissen Tagen zur n Anbetung und Verehrung auf den Altären ausstell-

te, dasselbe jährlich einmal über Felder und Wiesen trug, um dadurch Hagelschlag und dergleichen abzuwenden, daß man vor demselben anbetend auf die Knie fiel, das war alles ganz consequent aus den angenommenen Prämissen geschlossen. Denn selbst von den Schriftstellern der Päbstischen Seite [illegible] hörte man den Beweis führen, daß die consecrirte Hostie der **leibhaftige** Christus und der **ewige** Sohn Gottes sey.

§. 115.

Satisfactionstheorie.

Früher hatte aber schon die Lehre von der Vergebung der Sünden, welche mit dem Dogma von dem Abendmahle sehr genau zusammenhängt, eine neue Begründung durch **Anselmus**, Erzbischof von Canterbury, erhalten. Er behauptete: alle Gesetze Gottes wären bloß willkürliche Willenserklärungen, und alle Übertretungen der göttlichen Gesetze Entehrungen und der Ehre oder Beleidigungen Gottes; sie könnten also nicht durch Reue und Besserung, sondern durch Abbüßungen und Genugthuungen abgetragen werden, und nur allein diese, möchten sie nun von dem Sünder oder von einem Stellvertreter geleistet werden, könnten die beleidigte Majestät Gottes zufrieden stellen. Da nun der Mensch nicht im Stande sey, selbst die beleidigte Gottheit zufrieden zu stellen, so habe Christus, der Gottmensch, diese Satisfaction leisten müssen. Auf diese Weise war also die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum philosophisch demonstrirt, und obgleich diese Satisfactionstheorie anfänglich Widerspruch leiden mußte, so hat sie doch nachgehends immer mehr Beifall erhalten.

§. 116.

Das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.

Diese Genugthuung hat Jesus Christus für alle Mensche geleistet, seine Mutter **Maria** ausgenommen, welche ohne Sün

ie empfangen worden ist, und also nicht die Sündenschuld auf sich liegen hatte, welche sich von Adam auf alle übrigen Menschen forterbt. Die Urkeime dieser Meynung fanden sich schon in einer Schrift des Paschasius Radbertus, und im J. 1140. trugen die Canonici zu Lyon dieselbe ganz bestimmt vor, setzten auch zugleich das Fest der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria ein. In der Folge nahm der Franziscaner-Orden diese Meynung in Schutz; aber dieß war schon Grund genug, warum sie von den Dominicanern verworfen und bestritten wurde. Der Mehrtheil der katholischen Kirche hatte indessen dieß Dogma schon mit voller Überzeugung angenommen; dasselbe war den übrigen hohen Vorstellungen von der Jungfrau Maria ganz angemessen und gab gleichsam das Fundament dazu ab. Denn wenn man glaubte, daß bey der Empfängniß der Maria durch einen unmittelbaren Akt der göttlichen Allmacht verhindert worden ist, daß nicht von ihren Eltern die von Adam ererbte moralische Verderbtheit und die daran klebende Sündenschuld auf sie übergieng: so war sie nach Christus der ausserordentlichste Mensch, welchen noch je die Erde gesehen hat. Weil nun aber dieß Dogma ein Controverspunct zwischen den Franziscanern und Dominicanern geworden ist, so konnte es, obgleich die ganze Kirche, bloß die Dominicaner ausgenommen, daran glaubte, nie eine öffentliche Sanction erhalten, weil sich die Päbste vor dem mächtigen Dominicaner-Orden fürchteten. Zwar haben diejenigen Väter der Synode, welche nach Verlegung des Concils nach Ferrara dennoch in Basel die Sitzungen fortsetzten, in der sechs und dreißigsten Session das Dogma: De immaculata conceptione beatae Virginis für einen richtigen und von allen katholischen Christen anzunehmenden Lehrsatz erklärt; allein die Beschlüsse dieser, in Basel zurückgebliebenen, Väter wurden für ungültig erklärt, und dadurch verlor denn auch dieses Dogma wieder seine öffentliche Bestätigung und Beglaubigung. Dessen ungeachtet wurde daran geglaubt, obgleich in der Folge die Päbste Pius V., Paul V., Gregor XV.

und Alexander VII. in besondern Bullen die Richtigkeit desselben zweifelhaft gelassen und alle Streitigkeiten darüber verboten haben.

§. 147.

Das Dogma von der Verehrung und Anrufung der Maria. Ihre Himmelfart.

Es ist in der That sehr begreiflich, daß man die Mutter Jesu Christi, welcher der Gottmensch war, nicht nur in Ansehung ihrer Empfängniß, sondern auch in andern Stücken über die Reihe der übrigen Menschen hinaufgerückt hat. Schon der Bischoff Alexander zu Alexandrien am Anfange des vierten Jahrhunderts, und in der Folge Athanasius, die beyden Gregore und Epiphanius legten ihr den Namen θεοτοκος, Mutter Gottes, bey. Nestorius und seine Anhänger haben nun zwar den Gebrauch dieses Namens verworfen, aber die ephesinische Synode hat ihn gebilligt, und die Kirche hat ihn beybehalten. Auch Johannes von Damascus hat sich für die Rechtmäßigkeit dieses Namens erklärt.

Aber nicht bloß durch ausgezeichnete Namen suchte man die Maria zu ehren, sondern noch weit mehr auf andere Weise. Schon Hieronymus stellt sie in seinem Schreiben an die Eustochium als Muster der Nachahmung für alle christlichen Frauen auf. Aus dem letzten Zeitraume des vierten Jahrhunderts sind auch die Kallyridianerinnen bekannt.

Diese waren christliche Frauenspersonen, welche aus Thrazien und dem obern Scythien nach Arabien gekommen waren und die Jungfrau Maria mit so hohen religiösen Gebräuchen ehrten, daß Epiphanius von ihnen erzählt, sie hätten die Maria für einen Gott gehalten. Unter andern brachten sie ihr als Opfer einen kleinen Kuchen, κολλυρις, dar, und davon haben sie den Namen erhalten. Epiphanius rechnet sie aber unter die Ketzer und thut den Ausspruch:

ia soll zwar geehrt werden, aber nur der Vater, Sohn heil. Geist sollen angebetet werden; die Maria darf man nicht anbeten, weil dieses gar keinem Menschen gebühret. sagte eben dieser Kirchenvater: es sey die Frage: ob die Maria einen unsterblichen Körper gehabt habe, und auf eine andere Weise aus der Welt gegangen sey, als übrigen Menschen. Augustinus wagt nicht zu bestim- : ob die Maria mit der Erbsünde geboren worden sey; er läßt es in Zweifel gestellt, ob nicht diejenige, welche rdiget worden, denjenigen zu empfangen und zu gebäh- der keine Sünde an sich gehabt hat, von Gott die Gna- rhalten habe, von allen Seiten der Sünde widerstehen nnen. Von dieser Zeit an stieg die Verehrung gegen die frau Maria immer höher und überschritt allmählig alles ß und Ziel. Im sechsten Jahrhunderte findet man schon piele, daß Gebete an sie gerichtet wurden. Es wurden Kirchen und Klöster gewidmet. Um das Jahr 1000. war bereits der letzte Wochentag, nämlich der Samstag, ge- et. In dem nämlichen Zeitalter kam der späterhin soge- nte Rosenkranz (Rosarium) in Gebrauch. Derselbe wur- allmählig zu einer Reihe von Anbetungsformeln, die an t, Christus und die Maria gerichtet sind, und wovon die ria bey weitem die meisten erhielt. Durch den Abt von- gny, Odo, der schon um die Mitte des zehnten Jahr- derts gelebt hatte, war es gewöhnlich geworden, sie die itter der Barmherzigkeit (Mater misericordiae) ennen. Nicht lange stund es an, so sah man sie als eine bitterin bey Gott für die Sünden derjenigen Gläubigen welche sich mit ihrem Gebete an sie richten, und eben dieß in der Folge das Rosenkranzbeten oder das Ave Maria n in schnelle Aufnahme gebracht. Bernhard von Clair- x hat am meisten zu der hohen Verehrung der Maria bey- igen. Er schreibt in einer seiner Schriften: die Maria den ausnehmenden Vorzug, daß sie Einem und Ebendem- n Sohn mit Gott dem Vater hat. Durch sie, die Mutter Heils und unsere Mittlerin, muß man zu dem Sohne

hinaufsteigen, und mit demselben versöhnt werden. Sie ist, sagt er in einer andern Schrift, bey Gott unser Fürsprecher oder Sachwalter (aduocatus); sie wird gewiß aus Ehrerbietung gegen sie erhört werden; der Sohn wird seine Mutter, und der Vater den Sohn erhören; wie könnte der Sohn sie abweisen? Man muß also die Maria von ganzem Herzen, von ganzem Gemüthe, und mit allen Wünschen verehren, weil dieß der Wille dessen ist, der uns alles durch sie geboren hat. Man fieng jetzt auch an, sie die Königin des Himmels zu nennen, und nur wenig fehlte, daß man sie Gott und Jesu Christo ganz gleich gestellt hätte.

Schon frühzeitig hat man zur Ehre der Jungfrau Maria verschiedene Feste eingeführt, unter andern auch das Fest ihres Todes, welches man gewöhnlich Festum assumtionis Mariae, wegen seiner Heiligkeit aber auch bloß Festiuitas S. Mariae nannte. Man war aber verschiedener Meynung, ob der Leib der Maria noch irgendwo in der Erde liege, oder ob er schon in den Himmel erhoben worden sey? Der Mönch Notker zu St. Gallen berichtet aber in seinem Martyrologium aus den Schriften des Gregorius von Tours, daß Christus mit seinen Engeln zuerst die Seele der Maria, und dann auch ihren Leib in das Paradieß gebracht habe. Notker glaubte dieß, weil es angemessen scheine, daß der Körper, von welchem Gott seinen Leib nahm, früher als andere in den Himmel erhoben wurde. Daher hat denn auch in den spätern Zeiten der Pabst Benedict XIV., als er noch Cardinal war, in einer Schrift den Ausspruch gethan, daß Maria zwar gestorben, aber bald wieder aufgestanden und darauf mit Seele und Leib in den Himmel erhoben worden sey. In diesem Sinne wird auch in der katholischen Kirche an die Himmelfart der Maria geglaubt, und das Andenken an dieselbe jährlich am funfzehnten August gefeyert.

§. 148.

Das Dogma von der Heiligen- und Bilder-Verehrung.

Zwar wurde schon im Jahr 787. auf der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa der Kanon aufgestellt, daß dem Kreuze und den Bildern Christi, so wie den Bildern der Maria, der Engel und der Heiligen eine gottesdienstliche Verehrung (προσκυνησις) zu erweisen sey, obgleich keine eigentliche Anbetung (λατρεια), und die Bilder- und Heiligen-Verehrung von dieser Zeit an gesetzlich; aber doch hat dieses Dogma seine innere Begründung erst durch die Scholastiker erhalten. Sie unterschieden auf dem Grunde dieses Synodalbeschlusses die λατρεια, Anbetung, welche nur allein Gott und Christo gebühre, von der δυλεια, Verehrung, welche den Heiligen erwiesen werden darf. Ein höherer Grad dieser letztern sey die ὑπερδυλεια, welche der Jungfrau Maria zukomme. Diese Dulie und Hyperdulie gaben sie durch Anrufen (invocatio) der Heiligen zu erkennen, entweder unmittelbar durch Bitten und Seufzer, die man zu ihnen aufschickt, oder mittelbar dadurch, daß man ihren Bildern eine äusserliche Reverenz erweißt, innerlich aber, in der Seele, zu den Heiligen selbst spricht. Eben so ist es mit dem Kreuze und den Bildern Christi; man erweißt auch ihnen keinen cultum absolutum, sondern bloß einen cultum relatiuum d. h. man betet nicht das Kreuz und die Bilder selbst an, sondern von ihnen aus schwingt sich die betende Seele auf zu Christus selbst; daher die Verehrung des Kreuzes Christi, weil Christo als dem Sohne Gottes die Ehre der Anbetung zukommt, auch λατρεια, Anbetung, genannt werden dürfe.

§. 149.

Das Dogma von den überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen.

Schon in den frühern Jahrhunderten hat man, um die Gewißheit und den Werth der Erlösung durch Christum recht

augenscheinlich darzustellen, oft gesagt, daß Christus weit mehr geleistet habe, als zur Erlösung der Menschheit nothwendig war. Im scholastischen Zeitalter hat man nun diesen Gedanken fester aufgefaßt und das Dogma von dem Schatze der überfließenden guten Werke, welcher der Kirche zur Disposition anvertraut sey, daraus gebildet. Denn man hielt sich nicht bloß allein an das Verdienst Jesu Christi, sondern auch an die Verdienste der Jungfrau Maria, der Apostel, der Martyrer und überhaupt aller Heiligen. Da die Semipelagianischen Grundsätze herrschend waren, so wurde also gegenwärtig in der katholischen Kirche wieder allgemein gelehrt, daß der Mensch durch gute Thaten zu seiner Seligkeit etwas beytragen könne. Ja man behauptete, daß besonders heilige Menschen mehr Gutes thun könnten, als sie zu ihrer Seligkeit nöthig hätten. Man unterschied nämlich praecepta moralia und consilia euangelica. Jene müssen von jedem Menschen erfüllt werden, wenn er der ewigen Seligkeit würdig werden soll. Von diesen moralischen Vorschriften sind aber die evangelischen Rathschläge verschieden, welche Gott nicht an alle Menschen ergehen läßt, und deren Befolgung er Niemanden zur unerläßlichen Pflicht macht. Wer sie befolgt, thut es aus freyer Entschließung, und daher thut derjenige Mensch, welcher sie befolgt, mehr als er zur Erlangung der ewigen Seligkeit nöthig hat. Unter diese consilia euangelica gehört z. B. die Wahl des Mönchsstandes, eine gänzliche Enthaltsamkeit, körperliche Übungen und Peinigungen. Gott läßt nun aber in der Welt nichts verloren gehen; und diese überflüssigen guten Werke der Heiligen, welche opera supererogationis genannt werden, bilden mit dem überfließenden Verdienste Christi einen Schatz, welcher der Kirche zu dem Zwecke übergeben ist, daß daraus allen denjenigen Menschen mitgetheilt werden soll, welche es in der christlichen Tugend und Vollkommenheit nicht so weit bringen können, daß sie durch ihr eigenes Bestreben das von Christus erworbene ewige Leben erlangen könnten. Alexander von Hales und Albert der Große sind die ersten, welche von diesem überfließenden Schatze guter Werke

sprochen; aber erst Thomas von Aquino hat diese Sache in ihr volles Licht gesetzt und von seiner Zeit an zweifelte man nicht mehr daran, daß dieß ein christliches Dogma sey. Seine öffentliche Sanction erhielt es aber doch erst von Clemens VI. welcher im Jahr 1349. in der Bulle Vnigenitus öffentlich erklärte, daß Christus seiner Kirche einen unendlichen und unaufzehrlichen Schatz, bestehend aus seinen Verdiensten und den überfließenden guten Werken aller Heiligen, von dem ersten bis zum letzten, erworben und denselben dem Nachfolger Petri anvertrauet habe.

§. 150.

Von dem Ablasse.

Dieß alles steht in der genauesten Verbindung mit der Lehre vom Ablaß, welche sich auch zu gleicher Zeit ausbildete. Zwar war schon im dritten und vierten Jahrhunderte ein Nachlaß kanonischer, d. h. kirchlicher Strafen gewöhnlich, und man konnte ihn im vierten Jahrhunderte auch schon durch Schenkungen und dergleichen verdienen; daher sich schon in diesem Jahrhunderte der Ausdruck pro redemtione animae findet, welcher aus Dan. IV., 24. entstanden ist, und die Loskaufung von den kirchlichen Strafen durch gute Werke bezeichnet. Einen solchen Nachlaß oder Indulgenz konnte aber damals jeder Bischoff ertheilen, und erst in der Folge haben sich die Päbste das Recht des Ablasses vorbehalten. Damit wurde aber auch zugleich in die ganze Sache eine Änderung gebracht. Bis daher war von keiner Erlassung der göttlichen Strafen nach dem Tode die Rede gewesen; von der Zeit an aber, als der Ablaß päbstlich wurde, erhielt er hierauf ganz vorzüglich seine Beziehung. Der Pabst Johann VIII. war der erste, welcher in einer im Jahr 878. erlassenen Bulle erklärte, daß alle diejenigen, welche im Kriege gegen die Saracenen umkommen würden, des Ablasses genießen sollten; und am Ende dieses Jahrhunderts baten die bayerischen Bischöffe den Pabst Johann IX. um Ablaß für die Seele des verstorbenen

Kaisers Arnulph. Zur Verbreitung und Consolidirung d
Idee trugen aber am meisten seit dem Ende des elften J
hunderts die Kreuzzüge bey, welche gewöhnlich immer
ter dem Versprechen eines ganz vollkommenen Ablasses
kündigt und auch dadurch größtentheils bewirkt wurden.
Scholastiker durften also dieses Dogma nur weiter ausbil
und sie haben es vornämlich dadurch gethan, daß sie da
auf das feste Fundement eines innerlichen Schatzes guter
ke, welcher dem Pabste zur Verwahrung und Disposition
geben sey, gesetzt haben.

§. 151.

Die Costnitzer und Basler Synode.

So gieng es fort bis zum Anfange des funfzehnten
hunderts. Der katholische Lehrbegriff schien auf einem
schütterlichen Grunde zu ruhen, auf der äussern Macht d
mischen Hierarchie, auf der Unwissenheit und dem Abergl
der Völker, und auf der Dienstwilligkeit der herrsch
Philosophie.

Indessen fieng dieses Fundament sogleich an zu wa
als das Licht der wieder belebten Wissenschaften zu däm
begann. Eine, wenn auch nicht directe, doch indirecte.
davon waren die beyden Kirchenversammlungen, welc
Costnitz und Basel gehalten worden sind.

Das Costnitzer Concilium, von dem Kaiser Siegi
und Pabst Johann XXIII. verabredet, und auf das
1414. ausgeschrieben, wurde nicht sowohl wegen Tilgu
päbstlichen Schisma, als vielmehr wegen einer vorzunehm
Reformation der Kirche gehalten, die mit jedem Tage
gendere Bedürfniß wurde. Zwar dachte man sich un
ner solchen Reformation keine Sichtung und Läuterun
herkömmlichen Glaubenssätze, sondern man wünschte m
Abstellung der Mißbräuche der päbstlichen Gewalt, u
Unordnungen in der Klerisey und in der Verwaltung

ihr Ämter, welche Gebrechen schon längst den höchsten Grad erreicht hatten und am freymüthigsten, obgleich bisweilen mit zu hohen rhetorischen Farben, von Nicolaus von Clemangis in seinem, im Jahr 1406. herausgegebenen, Buche vom verdorbenen Zustande der Kirche geschildert worden sind. Aber eine solche äussere Reformation der Kirche war doch sehr verwandt mit einer Purification des Lehrbegriffs. Ob sie gleich auf dem Concil nicht zu Stande gekommen ist, so wirkte doch die einmal gefaßte Idee fort, und sie hat viel auf die Reformation vorbereitet, welche ein Jahrhundert später Luther und seine Gehülfen unternommen haben. Gesprochen wurde zwar auf diesem Concil von der Reformation der Kirche gar sehr viel, aber ausgeführt wurde sehr wenig; man machte nur die Gegenstände namhaft, welche in Zukunft reformirt werden müßten. Unmittelbar hat also dieses Concil für die Dogmengeschichte kein Interesse, ausser daß man aus dem Glaubensbekenntnisse, welches zur Ablegung für einen jeden künftigen Pabst entworfen wurde, im Allgemeinen ersieht, was man nach dem Dafürhalten der versammelten Väter als Mitglied der katholischen Kirche glauben sollte. Der Pabst soll nämlich versprechen, dem Glauben getreu zu bleiben, welchen die Apostel, die Kirchenväter und die oecumenischen Synoden vorgetragen haben. Indessen ist dieses Concil doch von einer andern Seite für die Dogmengeschichte wichtig, weil es über die Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten ein anderes Princip aufgestellt und den allgemeinen Kirchenversammlungen das, seit langer Zeit von den Päbsten an sich gerissene, Recht, als oberster Schiedsrichter über streitige Gegenstände der Religion zu entscheiden, wieder feyerlich zuerkannt hat. Es wurde nämlich festgesetzt: die Kirchenversammlung zu Cosniz hat ihre Macht unmittelbar von Christo, und derselben ist Jedermann, von welchem Stande und welcher Würde er sey, wenn er auch von päbstlicher wäre, in allem, was den Glauben und die allgemeine Reformation der Kirche betrifft, zu gehorchen schuldig.

Die Kirchenversammlung zu Basel, welche am 14. Dec. ihren Anfang nahm, wurde zu einem doppelten Zweck gehal-

ten; theils um die, zu Costnitz beschlossene, Kirchenreformati
vorzunehmen, theils die, durch Hussens Tod in Böhmen e
standenen, großen Unruhen zu stillen. Diese Kirchenversam
lung zeichnete sich besonders durch rasche Schritte gegen pä
liche Anmaßungen aus, und hat mit dem Costnitzer Concil
stätigt, daß die Autorität eines allgemeinen Concils in S
chen der Glaubens- und Kirchenreformation über alles Men
liche, selbst über die päbstliche Würde erhoben sey.

In der zwanzigsten Session wurde zur Reformation
Kirche an Haupt und Gliedern geschritten. Allein sie erstre
sich nur über sehr wenige Außendinge, da man keine Lä
rung des Lehrbegriffs im Sinne haben konnte. Das ein
Merkwürdige findet sich außerdem noch in den Verhandlun
dieser Synode für die Dogmengeschichte darin, daß sie in d
mit den Hussiten geschlossenen, Vergleich denselben den K
im Abendmal zugestand, jedoch mit der Bedingung, daß i
Abendmal ein Priester darreichen, und mit der ausdrückli
Erklärung darreichen sollte, daß schon unter jeder einzel
Gestalt der ganze Christus sey.

Zweite Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Katholiken.

§. 152.

Die Waldenser und Albigenser.

In dieser Periode fanden wenig öffentliche Glaubensstrei
tigkeiten Statt. Denn der Glaubenszwang war durch d
Gründung der geistlichen Universalmonarchie durch den Pa
Gregor VII. gesetzlich geworden, und es konnten sich kei
vom Kirchenglauben abweichende, Vorstellungen mehr öffentl
erheben. Indessen machten es bisweilen andere mitwirken
Umstände möglich. Dieß gilt wenigstens von den Walde
sern und Albigensern, deren Geschichte in dem Du
der Zeit liegt.

Die Waldenser sollen ihre Entstehung und ihren Na- n einem reichen Bürger zu Lyon, Petrus Waldus, der der zweyten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lebte, ver- nken. Er und seine Freunde schienen Anfangs nichts weni- r als die Absicht zu haben, sich von der Kirche zu trennen d den Lehrbegriff derselben zu bestreiten, sondern sie wollten r die Vollkommenheit des ersten Christenthums in ihrem ben und Wandel wieder herstellen, und ohne einen Amts- uf auch andere dazu auffordern durch ihren Unterricht und re Ermahnungen. In der Folge haben sie sich aber wirklich von r Kirche getrennt und den Lehrbegriff derselben bestritten. Sie be- upteten nämlich: die römische Kirche ist nicht die wahre Kir- e Jesu Christi, sondern eine Versammlung böser Menschen, uptsächlich von der Zeit an, als das Gift zeitlicher Güter in eingedrungen ist. Man muß deßwegen aus ihr entfliehen d sich in ihren, der Waldenser, religiösen Verein bege- n, in dem die alte reine christliche Kirche wieder aufgelebt d die lautere Lehre des Evangeliums anzutreffen ist. Allen rordnungen der römischen Kirche, welche die in der Offen- rung Johannis abgeschilderte babylonische Hure ist, ist man inen Gehorsam schuldig. Der Pabst ist das Haupt aller Irr- ümer. Bloß allein Gott muß man gehorchen, und in der ahren christlichen Kirche darf keiner größer seyn als der an- re. Niemand darf zum Glauben gezwungen werden. Alle irchenämter sind unstatthaft, und die Cleriker sind als Müssig- nger abzuschaffen. Jeder Laie hat das Recht zu predigen; er alles, was er sagt, muß durch Bibelstellen bewiesen wer- n. Die Lehre Christi und der Apostel ist ohne alle kirchlichen rschriften zur Seeligkeit hinreichend, so daß man alle kirchli- n Vorschriften, von welcher Art sie auch seyn mögen, nicht zu beo- chten braucht. Die Tradition in der Kirche, die Aussprüche und klärungen der Kirchenväter haben durchaus keinen Werth d keine Auctorität. Eigentlich ist Niemand heilig, als Gott; h kann man die Apostel, sonst aber Niemanden, heilig nennen. r Tag ist so heilig wie der andere. Der Glaube an ein gfeuer ist ein Wahn; die Auserwählten kommen sogleich in

den Himmel, und die Verdammten in die Hölle. Bey der Taufe sind alle Teufelsbeschwörungen und Segenssprechungen unnütz, und ein jeder kann die Taufe und Firmelung verrichten. Im Abendmal wird zwar das Brod in den Leib Christi verwandelt; aber die Verwandlung geschieht nicht durch die Consecration eines Priesters oder eines unwürdig Reichenden, sondern sie erfolgt erst in dem Munde dessen, der das Abendmal würdig genießt. Von der Messe, wie sie in dem Gregorianischen Meßcanon vorgeschrieben ist, wußten die Evangelisten und Apostel nichts.

Die Absolution kann ein jeder rechtschaffener Christ ertheilen.

Eine Ehe, die ohne die Hoffnung, Kinder zu bekommen, geschlossen wird, ist eine Todsünde.

Daß man den Priestern die Ehe verboten hat, ist ein Irrthum.

Aus dem allen gehet hervor, daß die Waldenser die Bibel als die einzige Richtschnur des christlichen Glaubens gebraucht und die Kirche nach der Religion und nicht die Religion nach der Kirche eingerichtet haben wollten; und ob sie gleich nicht in allen Lehrpuncten mit den Protestanten zusammentreffen, so haben diese doch früher in ihren Streitschriften gegen die Katholiken nicht ganz Unrecht gethan, wenn sie die Waldenser für die Vorläufer der Reformation ausgegeben haben.

Die Albigenser, also genannt von Albigesium, Albi oder Albigeois, einem Landdistrict in Languedoc, worin sie hauptsächlich anzutreffen waren, haben zwar Manches mit den Waldensern gemein, doch machen sie nicht mit ihnen Eine, bloß im Namen verschiedene, Secte aus. Auch sie wollten nichts zum Christenthume gerechnet haben, als was die Bibel deutlich lehre. Die Klerisey und alle gottesdienstlichen Gebräuche waren ihnen äusserst verhaßt, so wie sie überhaupt die ganze Verfassung der katholischen Kirche nicht für recht erkann-

zu. Sie zeigten sonst noch manche helle Begriffe, und führten eine sehr strenge Lebensart.

§. 153.

Wiclef und die Wiclefiten.

Planmäßiger, überlegter, richtiger und verständiger legte es Johann Wiclef auf eine Reformation der Kirche und des Lehrbegriffs an. Von seinem Geburtsort Wiclef, bey Richmond in England, bekam er seinen Namen. Er wurde daselbst, ums Jahr 1324. geboren. Zu Oxford studirte er, mit großem Fleiß, die aristotelische Philosophie, die scholastische Theologie und auch die Jurisprudenz. Sein Hauptstudium war die Bibel; freylich nur nach der lateinischen Kirchenversion. Um sie besser verstehen zu lernen, las er zugleich die Werke der vorzüglichsten lateinischen Kirchenväter. Er wurde endlich Mitglied des Mertons-Collegium zu Oxford. Seine Zeitgenossen nannten ihn wegen seines Eifers für die reine evangelische Lehre, den evangelischen Lehrer. Im Jahr 1360. trat er zuerst als Gegner der bisherigen kirchlichen Verfassung auf, und wurde in der nachherigen Zeit von einem Schritte zum andern geführt.

Zuerst griff er die Bettelmönche an; dann die unrechtmäßige Gewalt der Päbste, und hierauf mehrere hergebrachte Dogmen und überhaupt die ganze verdorbene Religions- und Kirchenverfassung seiner Zeit. Um die gemeinen Christen zur eigenen Einsicht zu leiten, erwählte er, wie späterhin Luther in Deutschland, das Mittel, die Bibel in seine Landessprache zu übersetzen.

Seine Behauptungen, so fern sie sich von dem herrschenden Glauben seiner Zeit entfernten, bestehen in folgenden Hauptpuncten:

1) Er läugnete das Supremat des Pabstes und erklärte ihn für den Antichrist, von dem in den neutestamentlichen Schriften die Rede sey.

2) In der Lehre von der Gnade und Prädestination stimmte er fast mit dem Augustinus überein. Er nimmt an, daß ein jeder Mensch mit der Erbsünde, an welcher die Schuld und Strafe der ewigen Verdammniß haftet, geboren werde. Den ewigen Rathschluß Gottes, einen Theil der Menschen von der ewigen Verdammniß zu befreyen, und zu der ewigen Seeligkeit zu prädestiniren, machte er aber von dem Vorherwissen Gottes abhängig; denn er sagt: es werden zu Folge dieses Rathschlusses Gottes gerade so viele Menschen selig, als selig geworden wären, wenn der Stand der Unschuld fortgedauert hätte; deßwegen nahm nun auch Wiclef den Lehrsatz von der unwiderstehlichen Gnade Gottes an.

3) Den Begriff eines Sacraments faßte Wiclef viel weiter, als damals gewöhnlich war. Daher war er damit unzufrieden, daß man nur sieben Sacramente zählte. Alles Sinnliche (quaelibet creatura sensibilis) was der christliche Cultus zur Beförderung geistiger Zwecke hat, könne, sagt er, ein Sacrament genennt werden.

4) Im Dogma vom Abendmal verwarf Wiclef die Verwandlungslehre, welche er die schlimmste Ketzerey nennt. Er sagt: das Brod bleibt Brod, ist aber zugleich Brod und Leib Christi. Durch die Einsetzungsworte wird zwar das Brod zum Leibe Christi; aber es hört dadurch nicht auf, Brod zu seyn. Indessen die Einerleyheit (identitas) des Brods und des Leibes Christi statuirte Wiclef nicht; auch erklärte er sich wider die Impanationstheorie. Er erklärt sich das Geheimniß anders. Er wirft die Frage auf: wie denn das Brod der Leib Christi seyn könne, da es doch nicht einerley mit demselben sey? Er sagt: das könne auf eine dreyfache Weise geschehen:

1) secundum formam; 2) secundum essentiam und 3) secundum habitudinem; d. h. nach einem habituellen Zusammenseyn. Nur der dritte Fall, sagt Wiclef, kann angenommen werden. Der Leib Christi ist zwar an dem Orte

der Hostie, mit dem Körper des Brodes, aber nicht selbst ausgedehnt, sondern ist daselbst geistlich, vervielfältigt sich daher eben so, ist jedoch wesentlich von dem Körper des Brodes verschieden. Hieraus erhellt, daß Wiclef nicht schon, wie man oft behauptete, die lutherische Gegenwartslehre vortrug; denn er nahm wohl ein habituelles Zusammenseyn an, aber kein materiell-substantielles, sondern bloß ein geistig-substantielles Zusammenseyn und Zusammengenießen. Daher erklärte sich auch in der Folge selbst Luther wider Wiclefs Abendmahlslehre.

6) Die päbstlichen Ablässe erklärte Wiclef für eine offenbare Gotteslästerung. Der Pabst masse sich das Recht an, alle, die auf Erden leben, mögen sie auch leben wie sie wollen, selig zu machen. Kein Mensch, auch nicht einmal Christus, könne einen Ablaß anders ertheilen, als wie es Gott durch einen gerechten Rathschluß, von Ewigkeit her, bestimmt habe. Wiclef verwarf also die Abläße, weil durch sie die Prädestinationslehre beeinträchtigt wurde. Wiclef wurde von zwey Synoden als Ketzer verdammt; doch starb er in Ruhe als Prediger zu Lutterworth. Vierzig Jahre nach seinem, im Jahr 1384 erfolgtem, Tode mußten aber, auf Befehl einer andern Synode, seine Gebeine ausgegraben und verbrannt werden. Seine Hauptschrift ist sein dreyfaches Gespräch, Trialogus, (gewöhnlich Dialogorum libri IV. genannt) wovon die neueste und beste Ausgabe Ludw. Phil. Wirth, damals Subdiaconus und Schloßprediger zu Culmbach veranstaltete. Frkf. und Leipz. 1753. 4.

Wiclef fand in England viele Anhänger, aber auch in andern Ländern, weil seine Schriften überall hin verlangt wurden. Doch wurden seine Anhänger in allen Ländern mit Feuer und Schwert verfolgt. Aber im Stillen haben seine Ideen doch fortgewürkt, und sie stehen in einem reellen Zusammenhang mit der Reformation des XVI. Jahrhunderts.

§. 151.

Johann Huß und Hieronymus von Prag.

Johann Huß, ein Böhme und Prediger zu Prag, eröff
seine unglückliche Laufbahn damit, daß er die Ablässe und and
Mißbräuche des Pabstes tadelte, und im Fortgange der Z
sogar in Schriften, bestritt. Er erkannte den Pabst nicht
das Oberhaupt der Kirche, sondern wurde überzeugt, daß
Grund der Kirche nur Christus und die Apostel wären.
verwarf ausdrücklich die Anrufung der Heiligen; hatte
besondere Vorstellung von der Prädestination, indem er
wahre heilige Kirche eine Versammlung aller gläubig Pr
stinirten nannte, und billigte, jedoch mit vieler Behutsam
die Meynung des Jacob von Misa, der zu seiner
Philosophie auf der Universität Prag lehrte, daß
dem Volke das Abendmal unter beyden Gestalten rei
müsse. Er hatte durch dieß alles in seinem Vaterlande g
Bewegungen verursacht und wurde endlich, nachdem er
vom Pabst excommunicirt worden war, selbst aber an ein C
cilium appellirt hatte, von dem Kaiser Siegmund vor
Concil zu Costnitz gefordert. In der, wider ihn beym P
eingereichten Anklageschrift, wird er außerdem noch bes
digt, gelehrt zu haben, daß nach der Consecration das B
seine substantielle Beschaffenheit behalte, und daß jeder r
schaffene Christ das Abendmahl administriren könne. Von
nem Eintritte in Costnitz an, wider das kaiserliche
vom Pabst gefangen gesetzt, hatte Huß doch bald
Freude von seinem Freunde Hieronymus, einem
mischen Edelmann, Baccalaureus der Theologie, und
ter am Hofe Königs Wenzeslaus, besucht zu werden.
wurde nun von dem Concil verhört, wobey ihm 39 Ar
in welchen die, meistens aus seinen Schriften gezogenen, Klagp
te über ihn zusammengefaßt waren, vorgehalten wurden
er widerrufen sollte, ob sie gleich zum Theil nur ihm a
dichtete Behauptungen enthielten. Als sich aber Huß be
standhaft weigerte, so wurde er am 6. July 1415., von

wurde zum Tode verurtheilt, und auch an demselbigen Tag noch verbrannt. Hieronymus, der nach seiner Ankunft in Costnitz sich nur wenige Tage aufhielt, weil er keine Sicherheit für seine Person fand, wollte wieder zurückreisen, ward aber zu Hirschau, in der Oberpfalz, gefangen genommen, und in Ketten nach Costnitz zurück geführt. Er hatte sich vorhin in Prag am lautesten für Hussens Meinungen erklärt, und auch namentlich gegen den päbstlichen Ablaß gesprochen; ließ sich aber nach Hussens Tode zu einem Widerrufe, worin er die Lehren und Schriften Hussens verdammte, bewegen. Als er aber darauf diesen Widerruf zurücknahm, so wurde er am 30. May 1416. ebenfalls verbrannt.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 155.

Fortsetzung der mystischen Theologie.

So gut sich in den frühern Zeiten die Mystiker gegen die sogenannten positiven Theologen, welche die Kirchenväter excerpirten, erhalten haben, so gut wußten sie sich auch gegen die Scholastiker zu erhalten, die Alles in der Dogmatik philosophisch deduciren und begründen wollten, und einen Unterschied machten zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, indem sie behaupteten, daß etwas theologisch wahr seyn könne, wenn es auch philosophisch falsch sey. Von solchen Verirrungen waren die Mystiker frey, ohngeachtet sie in andere unvermeidliche gleich große Fehler verfielen; denn sie führten alles auf die innere Anschauung zurück, und der Probierstein alles Wahren war ihnen ihr innerliches Gefühl, in das bey ihnen jede Vorstellung des Geistes überfloß. Noch immer genossen die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ein großes Ansehen, und wurden sogar im Commentarien erläutert, wie z. B. Hugo v. St. Victor einen geschrieben hat.

Es traten auch wirklich bedeutende Männer an die Spitze der Mystiker. Dahin gehört vor allen Bernhard, Abt des

Klosters Clairveaux, der durch seine Schriften sehr viel zur Ausbreitung des Mysticismus beygetragen hat. Dazu trug auch das große Ansehen viel bey, in welchem die Person Bernhard's fast in der ganzen christlichen Welt stand. In seine Fußstapfen traten nun seine beyden Schüler: Wilhelm, zuerst Benedictinerabt und zuletzt ein Cistercienserмönch, und Guerric, Abt zu Clugny, welche beyde auch im zwölften Jahrhundert gelebt und den Mysticismus in Schriften verbreitet haben. Unter allen Mystikern nach Bernhard's Zeit ragt aber Richard, Canonicus im Kloster St. Victor bey Paris hervor. Dieser philosophische Kopf begnügte sich nicht damit gelegentlich nur die Schriftausgaben und Predigten oder Abhandlungen der Mystiker vorzutragen, vielmehr suchte er das Ganze methodisch und vollständig zu entwickeln; dieß geschieht hauptsächlich in seiner Schrift: De gratia contemplationis, worin eine wissenschaftliche Theorie der Mystik enthalten ist. Die Beschauung oder Contemplation ist ihm eine freye Scharfsichtigkeit des Gemüthes, welche an allen Schauspielen der Weisheit mit Bewunderung hängt. Es giebt sechs Arten der Anschauung. Die erste beruht bloß auf der Einbildungskraft, wenn wir nämlich bloß die Gestalt der sichtbaren Dinge betrachten, und mit Erstaunen wahrnehmen, wie viel, wie groß und wie schön diese sind, daher in ihnen die Macht und die Freygebigkeit des Schöpfers bewundern. Die zweyte beruht auf der Phantasie; aber die Vernunft bildet sie aus, welche nämlich für jene in der ersten Art begriffene Dinge die Ursache aufsuchen und bewundern, ihre Ordnung, Einrichtung und Nutzbarkeit erforschen. Die dritte Art wird in der Vernunft nach der Einbildung alsdann gebildet, wenn wir durch die Ähnlichkeit sichtbarer Dinge zur Betrachtung unsichtbarer Dinge emporgehoben werden. Die vierte wird in der Vernunft und nach der Vernunft gebildet, wenn sich das Gemüth ganz entfernt von der Einbildungskraft, bloß mit dem beschäftigt, was durch Vernunftschlüsse herausgebracht und durch die Vernunft begriffen werden kann. Zur fünften Art gehört alles, was wir durch die göttliche Offenbarung erkennen, ohne es durch unsere

[Ve]rnunft vollständig begreifen zu können; und zur sechsten das-[je]nige, was nicht allein über die Vernunft ist, sondern auch mit [ih]r zu streiten scheint. Es ist zu bedauern, daß nicht alle My-[sti]ker von so gemäßigten Grundsätzen ausgegangen sind, und nicht [si]ch so methodisch verfuhren. In dem Ziele ihres Bestre-[bens] kamen sie aber alle überein. Sie führten die Religion [au]f das Herz, und auf die innern Gefühle zurück, und die [my]stische Theologie sollte durch geistige innerliche Betrach-[tu]ngen, Empfindungen und Gefühle, verbunden mit äusserli-[che]r Anstrengung aller Art, weit geschwinder und sicherer [zu]r vollkommenen Erkenntniß und Ausübung der christlichen [Le]hre führen, als die scholastische Theologie. Es nahmen aber [di]e meisten Theologen, um dazu und zur Vereinigung mit Gott [zu] gelangen, nach Anleitung des Verfassers der dem Diony-[si]us Areopagita beygelegten Schriften, zwey Wege an: [v]iam actiuam et viam passiuam, auf deren ersten der [Men]sch mit seinem Willen und seiner Kraft selbst etwas dazu [bey]trägt, auf dem zweyten aber von Gott getrieben und von [sein]er Gnade fortgerissen wird, wobey er sich ganz passiv [ver]hält.

Es wäre ungerecht, das Gute zu verkennen, welches der [My]sticismus vom XII — XVI. Jahrhundert hervorgebracht [ha]t; ohne ihn wäre die ganze christliche Theologie in den Schlamm der Scholastiker versunken. Daher näherten sich auch [se]lbst manche Scholastiker dem Mysticismus, oder suchten ihn [ga]r mit der scholastischen Theologie zu vereinigen, z. B. Hugo [vo]n St. Victor; dann der Verfasser von der Schrift: Libri II. [de] sacramentis christianae fidei, worin fast eine ganz voll-[stä]ndige Dogmatik enthalten ist; auch Bonaventura, ein [F]ranziskaner und Kardinalbischoff von Albanien, welcher ei-[ne]n Commentar über des Lombardus Sentenzen und andere [th]eologische Compendien, unter dem Titel: Breuiloquium, [ge]schrieben hat.

Aber demungeachtet muß mit Mißfallen bemerkt werden, [da]ß viele, ja die meisten Mystiker einen zu großen Haß gegen

gelehrte und historische Kenntniß des Christenthums hatten; daß sie gemeiniglich sehr wenig von der Philosophie verstanden; daß sie viel zu wenig auf reine und bestimmte Begriffe sahen, und sich blindlings den Aussprüchen ihres Gefühls und den Eingebungen ihrer Phantasie überließen, so, daß man es auf der andern Seite dem Schicksale danken muß, daß dem Mysticismus an der scholastischen Theologie ein Damm entgegengesetzt war, der es verhinderte, daß nicht das Christenthum dem Forum des Verstandes gänzlich entrissen, und zu einer bloß sinnlichen und fanatischen Contemplation herabgewürdigt wurde.

§. 156.

Abnahme der positiven Theologie und Kampf derselben mit der scholastischen.

Die positiven Theologen blieben dabey, aus ihren Werken Auszüge theologischer Lehrsätze (Sententiae) zu machen, weßwegen sie auch Sententiarii genannt wurden. In gleicher Beziehung nannte man sie auch Dogmatici, weil die Wörter sententia und dogma von den theoretischen Lehrsätzen des Christenthums abwechselnd gebraucht wurden. Als sich die Scholastiker erhoben, und durch Verbindung der aristotelischen Philosophie mit dem Vortrage der Theologie eine dogmatische Methode schufen, so wurden die positiven Theologen Theologi veteres genannt.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß unter ihren Händen die Theologie zu einem bloßen Gedächtnißwerk wurde. Dagegen gebührt ihnen aber vor den Scholastikern der erhebliche Vorzug, daß die Bibel nicht so sehr vernachlässigt wurde, als wie bey den Scholastikern. Viele von ihnen nahmen bey den Sammlungen der kirchlichen Lehrsätze aus den Schriften der Kirchenväter auch auf die heil. Schrift Rücksicht, und benützten auch Bibelsprüche. Aber weit stärker drangen sie ausserdem auch auf den Gebrauch der Bibel, und sie waren auf Universitäten fast die einzigen, welche noch über dieselbe, freylich

nicht nach dem Grundtext, sondern nur nach der lateinischen Kirchenversion exegetische Vorlesungen hielten; deßwegen hat man ihnen auch den Namen Theologi biblici oder Doctores sacrae paginae beygelegt. Indessen mußten sie doch, als die scholastische Methode immer mehr Beyfall fand, ihr Ansehen immer mehr abnehmen sehen. Sie hatten die allgemeine Meynung des Zeitalters wider sich, welches von einem philosophischen Schwindel ergriffen war, und sie für seichte und leere Köpfe hielt, weil sie so fest an dem Worte Anderer hielten, und nichts Selbstgedachtes hervorzubringen im Stande wären.

Anfänglich setzten sie sich zwar den sich erhebenden Scholastikern mit vielem Muth entgegen. Pet. Lombardus hatte verschiedene heftige Angriffe von ihnen auszustehen, besonders von seinem Schüler Joh. von Cornwall, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, J. Cornubiensis, der 1175. ein Buch gegen ihn schrieb. Nach seinem Tode erhob sich Walther, Canonicus von St. Victor bey Paris, wider den Lombardus und andere Scholastiker. Er gab im Jahr 1180. eine, bis jetzt noch ungedruckte, Schrift: Contra quatuor Franciae Labyrinthos et nouos haereticos heraus. Die vier Labyrinthe sind: Abälard, Gilbert von Porree, Petrus Lombardus und Pet. von Poitiers, und diese Schrift sollte die ganze scholastische Methode wieder unterdrücken.

Um diesen Zweck desto gewisser zu erreichen, beschuldigte Walther, was auch viele Andere thaten, den Lombardus ketzerischer Meynungen. Allein als der Pabst Innocenz III. auf der lateranensischen Synode, im Jahr 1215. sich für die Rechtgläubigkeit des Lombardus erklärte, so gab dieß seinen Sentenzen auf einmal ein allgemeines Ansehen und hat zu dem Ruhme, den dieses Werk erlangte und viele Jahrhunderte behauptet hat, und zu dem Aufkommen und der Verbreitung der scholastischen Lehrart sehr viel beygetragen. Von dieser Zeit an traten auch die positiven Theologen in ein immer größer werdendes Dunkel zurück, und schon am Ende des

dreyzehnten Jahrhunderts war ihr ehemaliges Ansehen ganz verloren.

§. 157.

Die berühmtesten systematischen Werke der scholastischen Theologen.

1) Der Tractatus theologiae des Hildebert Mans, der sich aber in dessen Werken, Paris 1708. in nur unvollständig befindet. Vollständig ist er in der Ausgabe der Werke des Hugo von St. Victor, im dritten Bande unter dem Titel: Summa sententiarum enthalten.

2) Abälards Theologia christiana, welche Martene's Thesaurus novus anecdotorum, im fünften Bande S. 1139. ff. befindlich ist.

3) Des Petrus Lombardus Sententiarum lib. herausgegeben Paris 1577. und sonst noch sehr oft.

4) Des Alexander von Hales Summa universae theologiae, herausgegeben zu Venedig 1576. in fol.

5) Albert des Großen Summa theologiae, welche den siebenzehnten und achtzehnten Theile seiner Werke, und das Compendium theologicae veritatis, welches im dreyzehnten Theile seiner Werke, Lyon 1651. enthalten ist.

6) Des Thomas von Aquino Summa theologiae, welche einzeln zu Paris 1645. fol. und sonst noch öfter gedruckt wurde. Auch befindet sie sich in der Gesammtausgabe seiner Werke, Venedig 1745. 4. im 20 Th. Diese Summa besteht aus drey Theilen, wovon der erste die Theologie im eigentlichen Sinne, d. h. die Lehre von Gott enthält. Der zweyte Theil hat zwey Abtheilungen; der erste enthält die allgemeine Moral und Anthropologie und wird gewöhnlich unter dem Namen prima secundae citirt. Die zweyte Abtheilung enthält die besondere Moral und wird gemeiniglich unter

...men secunda secundae allegirt. Der dritte Theil endlich ...hält die Lehre von der Erlösung, und die Lehre von den ...ten Dingen.

7) Des Johannes Duns Scotus Commentarius in IV. libros sententiarum Petri Lombardi einzeln ge... ...ckt zu Antwerpen 1620. in fol., und im zwölften Bande ...er Werke, Lyon 1639. enthalten.

§. 158.

Fortbildung der dogmatischen Terminologie.

Eine jede Philosophie, welche nach Subtilitäten hascht, ...d in der Abstraction und Zergliederung der Begriffe ins ...leinliche fällt, wird jeder Zeit einen großen Werth auf phi... ...sophische Ausdrücke legen. Aus dieser Ursache haben sich ...nn auch die Scholastiker mit einem Wust von terminis technicis beladen, und sich mit demselben über die Dogmatik ...führt. Höher kann die Sache gar nicht getrieben werden, ...s wie sie hierin ihre Freygebigkeit bewiesen haben. Das ...eiste hat hierin Duns Scotus gethan; aber es hat auch ...in Scholastiker in der Erfindung neuer Ausdrücke mehr Man... ...el an Geschmack bewiesen als er. Durch ihn kamen in Ge... ...auch die termini technici: essentialitas, substantia... ...itas, causalitas, realitas, formalitas, welche noch hinge... ...en mögen; aber er brachte auch in Gebrauch die Termini: ...itas, quidditas, haecceitas, suppositialitas, incircum... ...riptibilitas etc. Was also die äusserliche künstliche Gestalt des ...chlichen Lehrbegriffs betrifft, so hat er hierin unter den ...nden der Scholastiker unfehlbar einen Grad der Höhe er... ...icht, welchen er niemals mehr erreichen wird. Über Unbe... ...nntheit des dogmatischen Vortrags konnte kein Mensch Kla... ...führen. Man hatte so viele termini zu einer bestimmten ...beutung erhalten, daß man gleichsam eine eigene dogmati... ...Sprache hatte. Daß auch die neu aufgenommenen Dogmen ...weder sogleich oder hernach, bestimmte Benennungen er...

halten haben, beweisen die Lehren von der Transsubstantiation und von der Concomitanz.

Sechste Periode.

Von der Reformation bis zum Westphälischen Frieden.

J. 1517 — 1648.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

§. 159.

Luther und Melanchthon.

Die große Spaltung der abendländischen Kirche im XVI. Jahrhundert wurde zunächst durch den päbstlichen Ablaßhandel verursacht. Luther disputirte dagegen, und es war sehr natürlich, daß man im Fortgange auf die Untersuchung und die Verdienstlichkeit oder Nichtverdienstlichkeit der guten Werke geführt werden mußte. Luther erklärte sich gegen die Verdienstlichkeit guter Werke, und leitete, als ein fleißiger Leser der Schriften des h. Augustinus, die Rechtfertigung der Menschen bloß allein von der Gnade Gottes in Jesu Christo ab. Die Verwerfung der Verdienstlichkeit der guten Werke konnte nun aber nicht ohne nachtheilige Folgen auf andere damit verwandte und zusammenhängende Dogmen bleiben.

Die Kirche hatte ausserordentlich viel Äusserliches vorgeschrieben, was also nunmehr allen Werth verloren hatte. Als Repräsentant der Kirche stellte sich der römische Bischoff dar, und so wie sich also der Begriff von der Hoheit der Kirche und von dem Werthe der kirchlichen Anordnungen verminderte, so mußte sich auch der Begriff von der Würde und Hoheit des

s Pabstes vermindern. Es ist also kein Wunder, daß Luther ausserdem auch noch die Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit mancher kirchlichen Gebräuche und Gewohnheiten läugnete, und die päbstliche Macht in enge Schranken eingeschlossen wünschte. In Gegenständen des Glaubens gestand Luther dem Pabste durchaus keine schiedsrichterliche Superiorität zu, und überhaupt wollte er in dieser Sache gar keine menschliche Auctorität anerkennen, sondern die h. Schrift, nach dem Urtexte auf eine unbefangene Weise interpretirt, galt ihm als der erste Grund und Pfeiler des christlichen Glaubens. Deswegen widersprach er denn allem aufs stärkste, was ganz offenbar der Heiligen Schrift entgegen war, wie z. B. die Vorenthaltung des Kelchs im Abendmal.

Luther fand sehr vielen Beyfall, und geschickte verständige Männer arbeiteten mit ihm zu gleichem Zwecke. Unter diesen zeichnete sich vor allen Philipp Melanchthon aus, welcher bald die Seele des ganzen Reformationswesens wurde. Er war es auch, welcher den neuen Lehrbegriff in seinen locis communibus am ersten wissenschaftlich ausgebildet und vorgetragen hat.

§. 160.

Zwingli und Calvin.

Zu gleicher Zeit mit Luther erhob sich in der Schweiz Ulrich Zwingli gegen den päbstlichen Despotismus, und wurde der Stifter einer neuen kirchlichen Societät. Hätten Zwingli und seine Anhänger nicht die leibliche Gegenwart Jesu Christi im Abendmal geläugnet, so wäre ihre Vereinigung mit Luther und seiner Partey leicht möglich gewesen, und sie, nämlich die Zwinglianer, wären von den Katholischen nicht so sehr gehaßt und verabscheut worden, wovon der Grund Zwingli's Abendmalslehre war. Dazu kam denn noch, daß Johann Calvin, der nach Zwingli's Tod das Haupt der Zwinglianer wurde, die harte Augustinische Lehre von der Gnadenwahl in den Lehrbegriff seiner Partey aufnahm

welche ein neuer Grund wurde, warum sich die Lutheraner von ihm entfernt hielten, und die Calvinisten, unter den etwas spätern Namen der Reformirten, in einen eigenen kirchlichen Verein zusammentraten.

§. 161.

Der Protestantismus.

Die Anhänger Luther's und Melanchthon's wurden anfänglich mit allerley Spottnamen belegt, unter welche auch der Name Lutheraner gehört, welchen der berüchtigte Gegner Luther's, Johann Eck, aufbrachte, der aber bald seinen unedlen Nebenbegriff verloren hat, und von den Anhängern Luther's, obgleich wider den Willen Luther's, der sich laut dagegen erklärte, selbst angenommen worden ist. Auch erhielten sie den Namen Protestanten. Dieß geschah in dem J. 1529. In demselben Jahr wurde nämlich zu Speyer ein Reichstag gehalten, gegen dessen Beschlüsse die, der Lehre Luther's anhängenden, geistlichen Fürsten eine Protestation einlegten. Dieß gab denn Gelegenheit, ihnen in Zukunft den Namen der Protestanten beyzulegen, der also eigentlich nur den Evangelisch-Lutherischen zugehört, denn die protestantischen Reichsstände hatten sich in ihrem eingereichten Protestationsschreiben von den Zwinglianern oder nachherigen Reformirten ausdrücklich und bestimmt unterschieden. Weil aber die Anhänger Zwingli's und Calvin's, welche nach der Mitte des XVI. Jahrhunderts den Namen Reformirte erhielten, von eben den Grundsätzen geleitet wurden, als Luther, so ging mit der Zeit der Name Protestanten auch auf die Reformirten über. Im Osnabrücker Friedens-Instrument Art. 7. §. 7. sind unter dem Namen Protestanten sowohl die Lutheraner als die Reformirten verstanden.

Die Veranlassung des Namens gibt schon einigermassen zu erkennen, was die Protestanten seyen. Die protestirenden

Reichsstände verwahrten sich gegen alle menschlichen Urtheile in Glaubenssachen, und so ist auch der Geist des Protestantismus nichts anders, als das Prinzip, alle menschlichen Aussprüche in Sachen der Religion zurückzuweisen, und bloß allein den Aussprüchen Gottes und der heil. Schrift, die auf eine unbefangene Weise interpretirt werden muß, gelten zu lassen. Der Protestantismus bleibt also, nach seinem Prinzip immer unverändert und unerschütterlich, so oft sich auch die Lehrsysteme der Protestanten ändern sollten.

Vgl. Rosenmüller's Schrift: Warum nennen wir uns Protestanten. Leipzig 1791. 8.

Der Protestantismus, drey Gespräche von Lehmus. Ansbach 1817.

§. 162.

Nürnberger und Augsburger Religionsfriede, und der westphälische Friedensschluß.

So viele Freunde die Reformation in Teutschland fand, so hatte sie doch weit mehr Gegner. Endlich aber erlangten die evangelischen Reichsstände einen Religionsfrieden, der am 23. Jul. 1532. zu Nürnberg zwischen ihnen und den Abgeordneten Kaiser Carl's V. abgeschlossen, und in welchem stipulirt wurde, daß, bis auf ein künftiges Concil oder auf einen Reichstag die Religionsangelegenheiten anders bestimmt würden, Niemand den andern, des Glaubens wegen, berauben oder beschweren sollte.

Allein ungeachtet dieses Vertrags sollten doch in der Folge die Evangelischen mit Gewalt der Waffen unterdrückt werden. Nun entschied sich endlich das Glück für sie. Auf den, am 2. Aug. 1552. geschlossenen, Passauer Vertrag folgte am 25. Sept. 1555. der Augsburger Religionsfriede, nach welchem die Anhänger der Augsburgischen Confession mit den Bekennern der alten Religion völlig gleiche und ungestörte Freyheit erhielten. Nun schien das Werk der Reforma-

tion vollkommen gelungen, und die Früchte desselben auf im-
mer gesichert zu seyn.

Aber im siebenzehnten Jahrhundert erhob sich gegen den
Protestantismus ein fürchterlicher Bund, der einen dreyßigjäh-
rigen Krieg herbeyführte. Der westphälische Friede, welcher
im Jahr 1648. unter dem Kaiser Ferdinand III. geschlossen
wurde, machte demselben ein Ende. Es wurde in dem, zu
Osnabrück aufgesetzten, die Angelegenheiten Teutschlands be-
treffenden, Friedensinstrumente der Augsburger Religions-
friede bestätigt, und den protestantischen Reichsständen voll-
kommene Religionsfreyheit eingeräumt. Der Pabst Inno-
centius protestirte zwar dagegen, und erklärte in einer, am
20. Nov. 1648. erlassenen, Bulle diesen Friedenschluß für un-
gültig; aber es fruchtete nichts.

Die protestantische Religion nach beyden Confessionen
hatte einmal gleiche politische Rechte mit den Katholischen er-
langt, und diese sind ihr auch geblieben. Denn wenn auch die
Anhänger derselben in manchen katholischen Ländern nachher
noch verfolgt oder gar vertrieben worden sind, so wurde doch
in denjenigen Ländern, in welchen die protestantische Religion
eingeführt und die herrschende war, dieselbe von den auswär-
tigen Mächten, als die rechtmäßige Staatsreligion, angesehen
und anerkannt.

§. 163.

Veränderung in dem kirchlichen Zustande des Occi-
dents durch diese Friedensschlüsse.

Nunmehr standen also im Occident drey kirchliche Vereine
neben einander; die römisch-katholische, die luthe-
rische und die reformirte Kirche. Im Orient ist die
griechische Kirche die herrschende, und nach diesen vier Haupt-
corporationen der christlichen Kirche zerfällt nunmehr die Dog-
mengeschichte in vier Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 164.

Allgemeine Characteristik des griechischen Lehrbegriffs.

Was eine der Hauptursachen war, warum sich im eilften Jahrhundert die griechische Kirche von der lateinischen getrennt hat, ist auch das Hauptunterscheidungsdogma der griechischen von der lateinischen Kirche geblieben, und zugleich auch von den beyden protestantischen Kirchen geworden, nämlich das Dogma von dem Ausgange des h. Geistes bloß allein vom Vater. Ausserdem verwirft die griechische Kirche das Fegfeuer, ob sie gleich die Ewigkeit der Höllenstrafen läugnet. Sie hat eine Vorstellungsart vom dem Abendmal, welche zwischen der katholischen Verwandlungslehre und der lutherischen Gegenwartslehre die Mitte hält, indem nämlich zwar eine Veränderung, aber doch keine vollkommene Wesensverwandlung des Brods und Weins, angenommen wird.

Die Synode zu Constantinopel im Jahr 691. legalisirte den Gebrauch des Wortes μετουσιωσις um die Beschaffenheit des consecrirten Brods und Weins zu bezeichnen. Dieses Wort zeigt aber ein substantielles Zusammenseyn an. Im übrigen ist der Lehrbegriff der Griechen von dem römisch-katholischen Lehrbegriff wesentlich nicht verschieden, ausgenommen, daß sie, in Uebereinstimmung mit den Protestanten, das Supremat des Pabstes verwerfen, und unter gewissen Einschränkungen die Verehrung der Geistlichen zulassen.

§. 165.

Die neuen symbolischen Schriften der griechischen Kirche.

Ausser der Confession des Patriarchen Gennadius, welche die griechische Kirche in der vorhergehenden Periode erhal-

ten hatte, bekam sie in dieser Periode auch noch einige an Schriften dieser Art:

1) die Epistolae Ieremiae. Jeremias war gri scher Patriarch zu Constantinopel, um die Mitte des sechzeh Jahrhunderts, und stand zum Behuf einer beabsichtigten l lichen Vereinigung mit den tübingischen Theologen in ei schen von Melanchthon eingeleiteten, Briefwechsel. dem Patriarchen Jeremias langten, bis um das Jahr 1 drey Schreiben an, welche die tübingischen Theologen, neb rem Antwortschreiben, zu Tübingen im J. 1584. drucken sen. Aus den drey Schreiben des Jeremias läßt sich Lehrbegriff der griechischen Kirche in seinen Unterscheidu puncten von dem evangelisch-lutherischen Lehrbegriff am b kennen lernen.

2) Die Confessio Metrophanis. Metropha Critopolus war vom constantinopolitanischen Patria Cyrillus Lucaris nach England und Teutschland ge worden, um eine neue Communication mit den Protest anzuknüpfen. Als er sich um das J. 1625. zu Helmst aufhielt, so ersuchten ihn die dasigen Theologen, einen A von dem Lehrbegriff der griechischen Kirche zu entwerfen. übergab ihn auch unter dem Titel: Confessio catholica apostolicae in Oriente ecclesiae. Conrad Horney im Jahr 1651. zu Helmstädt diese Confession griechisch lateinisch drucken, und ob sie gleich nie in der griechischen che öffentlich für eine symbolische Schrift erklärt würde, wurde sie doch dafür angesehen, weil sie eine ganz get Darstellung des griechischen Lehrbegriffs enthält.

3) Die Confessio orthodoxa, deren Verfasser der P arch Petrus Mogilas, ehemaliger Metropolit zu Kiew v Auf erhaltenen Antrag entwarf er dieselbe, ließ sie auf einer node revidiren, und im Jahr 1643. wurde sie öffentlich kannt gemacht. Sie hat die Form eines Katechismus, aus ihr wurde auch ein Auszug zum Leitfaden beym Jug unterricht gemacht. Man nennt sie auch den Katechism

der Russen. Eine sehr schöne Ausgabe derselben in griechischer, lateinischer und teutscher Sprache unter folgendem Titel: Orthodoxa Confessio Catholicae atque Apostolicae eccl. orientalis, cum interpretatione latinae et versione germanica, praemissa est historia hujus Homologiae, hat Carl Gottlob Hofmann, Bresl. 1750. 8. veranstaltet.

§. 166.

Unirte und nicht unirte Griechen.

Die griechische Kirche hat aber ihre innerliche Einheit verloren, weil ein Theil ihrer Mitglieder sich bewegen ließen das Supremat des Pabstes anzuerkennen. Dieß sah man in Rom als eine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche an, und darum wurden diese Griechen die unirten Griechen genannt. Die Sache nahm schon 1439. ihren Anfang durch das Concil zu Florenz. Auf diesem Concil wurde zwar zwischen der lateinischen und griechischen Kirche ein Unionstractat abgeschlossen; obgleich derselbe von Seiten der ganzen christlichen Kirche nicht gehalten wurde, so wurden doch durch den Cardinal Bessarion, welcher nach dem Florentinischen Concil von dem Pabst als Patriarch zu Constantinopel angestellt worden war, viele einzelne Gemeinden auf den damaligen venetianischen Inseln bewogen, das Supremat des Pabstes anzuerkennen. Im Verlaufe der Zeit folgten diesem Beyspiel auch in andern Ländern viele griechische Gemeinden, was um so leichter geschehen konnte, da man in Rom so nachgiebig war, weiter nichts, als die Anerkennung des päbstlichen Supremats zu verlangen, und diesen unirten Griechen ihre besondern kirchlichen Gebräuche und ihren Lehrbegriff zu lassen. Der bey weitem größere Theil der nicht unirten Griechen, welche in den Patriarchaten zu Constantinopel und Jerusalem, Alexandrien und Antiochien, und in der heil. Synode zu Moskau ihre oberste Kirchenbehörde erkennt, sieht aber doch diese unirten Griechen als Ketzer an, und nennt sie: λατινοφρονες, lateinisch Gesinnte, d. i. römisch-katholisch Gesinnte.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Ki

§. 167.

Das Tridentinische Concilium.

Alle Maßregeln, welche die katholische Kirche zur Be
derung und Unterdrückung der Reformation traf, waren s
glücklich gewählt, daß sie dieselbe nur beförderten. Sie r
te ihr ganzes Bestreben darauf, auf allen herkömmlichen
sätzen und Kirchengebräuchen mit unnachgiebiger Festigkei
bestreben. Zu dem Zweck wurde auf der Kirchenversamm
zu Trident, welche vom Jahr 1545—1563 unter manche
terbrechungen und Wanderungen gehalten wurde, auch an
nen einzigen Punct des hergebrachten Kirchenglaubens Ve
gethan. Im Gegentheil wurde Manches, was bisher
durch keine Kirchengesetze befohlen und sanctionirt, sondern
bloß conventionell und observanzlich durch die Reform
aber controvers geworden war, gesetzlich gemacht. Die
node faßte nämlich folgende dogmatische Beschlüsse.

1) Alle biblische Schriften, kanonische und apocryph
welche in der lateinischen Kirchenübersetzung, oder in de
genannten Vulgata stehen, auch mit Einschluß des Buchs
ruch, welches in den ältesten Verzeichnissen fehlt,
gleiches göttliches Ansehen; aber auch die

2) Tradition, sie mag nun die Dogmatik ode
Sittenlehre betreffen, muß mit gleicher Ehrerbietung ang
men werden, weil sie das ungeschriebene Wort Gottes is

3) Die heilige Schrift ist nach der Vulgata zu lesen
auszulegen; denn diese Übersetzung ist die einzige authen
Übersetzung.

4) Niemand soll sich unterstehen, im Vertrauen auf
Einsicht und Klugheit, in Angelegenheiten des Glaubens
der Sitten, die heil. Schrift nach seinem eigenen Sinn

zudrehen und gegen denjenigen Sinn, welchen die Kirche angenommen hat, und noch annimmt, als welche allein von dem wahren Verstande und der Auslegung der heil. Schrift urtheilen kann, oder auch wider die allgemeine Übereinstimmung der Kirchenväter, zu erklären.

5) Der Glaube ist zwar der Anfang, der Grund und die Wurzel der Rechtfertigung; aber man darf die guten Werke nicht ganz davon ausschließen; denn die Gerechtfertigten nehmen in der, durch Christum erhaltenen, Gerechtigkeit durch die Beobachtung der Gebote Gottes und den Vorschriften der Kirche zu. Die Rechtfertigung besteht nämlich nicht bloß in der Vergebung der Sünden, sondern auch in der Erneuerung und Heiligung des inwendigen Menschen durch die Gnade.

6) Im Sacramente des Abendmals ist, nach der Einsegnung des Brods und Weins, der Gottmensch Jesus Christus wirklich und auf eine substantielle Art unter der Gestalt des Brods und Weins vorhanden, und es liegt darin kein Widerspruch, daß er nach einer natürlichen Art des Daseyns stets im Himmel, sacramentalisch aber gleichwohl an vielen andern Orten mit seiner Substanz gegenwärtig ist. Die andern Sacramente haben die Kraft zur Heiligung erst alsdann, wenn man sich ihrer bedient. Das Sacrament des Abendmals hat sie aber noch vor dem Gebrauche; denn die Apostel hatten das Abendmal aus den Händen des Herrn Jesu Christi noch nicht empfangen, als er gleichwohl versicherte, es sey sein Leib, den er ihnen mittheile, und das ist beständig der Glaube der Kirche gewesen, daß sogleich nach der Einsegnung der wahre Leib und das wahre Blut unsers Herrn Jesu Christi unter der Gestalt des Brods und Weins zugleich mit seiner Seele und Gottheit vorhanden sind. Dieß geschieht vermöge jener natürlichen Verbindung und Begleitung (concomitantia), nach welcher Fleisch und Blut des auferstandenen Herrn auch auf immer vereinigt sind, so daß unter jeder Gestalt so viel enthalten ist, als unter allen beyden. Durch die Einsegnung des Brods und Weins erfolgt eine Verwandlung der Substanz von bey-

den in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und dieß hat die Kirche sehr passend die Transsubstantiatio genannt. Mit Recht muß daher dem Brod und Wein eine göttliche Verehrung (latriae cultus) erwiesen werden.

Cf. Concilii Tridentini adeoque et Pontificiorum doctrina publica, curante Paulo Antonio. Halae 1721. 8.

Marheinecke's System des Katholicismus. 1. Band. S. 192. ff.

§. 168.

Die Professio fidei Tridentina, und der Catechismus Tridentinus oder Romanus.

Diese Beschlüsse hatte der Pabst Pius IV., in einer eigenen Bulle vom Jahr 1564. feyerlich bestätigt, und sämmtlichen Glaubigen die Beobachtung derselben auferlegt. Man ließ sie auch noch, in demselben Jahre, durch Paulus Manutius in Rom, mit der päbstlichen Bestätigungsbulle herausgeben, und verschickte sie an alle katholischen Bischöffe in der Welt. Aber Pius IV. ließ zugleich aus ihnen auch noch eine Glaubensformel entwerfen, welche alle diejenigen, welche academische Würden annehmen wollten, in Zukunft unterschreiben mußten.

Sie ist unter dem Namen: Professio fidei Tridentina bekannt, und ihre verbindliche Kraft wurde auch auf alle Pfarrer, Beneficiaten und Mönche ausgedehnt. Man wünschte aber auch der Jugend eine Schrift in die Hände geben zu können, worinnen der katholische Glaube, nach der definitiven Bestimmung der Tridentinischen Synode, vorgetragen wäre, weil man die Beweise vor Augen hatte, wie viel Luther durch seine beyden Katechismen für die Reformation bewirkt hatte. Anfänglich beschäftigte sich die Synode selbst mit der Entwerfung eines solchen Lehrbuchs; aber endlich wurde die Bearbeitung desselben drey angesehenen Theologen, dem Erzbischoff Marino von Lanziano, dem Bischoff Foscarari von Mo-

denn, und dem portugiesischen Theologen Fureiro zu Trient, aufgetragen; und so kam denn, unter Pius V., der Tridentinische Katechismus zu Stande, und wurde im Jahr 1566. zu Rom italiänisch und lateinisch herausgegeben, daher er auch der römische Katechismus heißt. Er erhielt die päbstliche Bestätigung, und wurde nach und nach auf mehreren Synoden in Italien, Frankreich, Teutschland und Polen feyerlich angenommen und erlangte ein symbolisches Ansehen, welches gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts erst dadurch erschüttert worden ist, weil die Jesuiten in ihren Streitigkeiten, welche sie mit den Dominicanern über den Gnadenbeystand Gottes führten, einige Irrthümer in diesem Katechismus entdeckt haben wollten.

§. 169.

Die Congregatio, und das Collegium de propaganda fide.

Die katholische Kirche hatte alle Ursache, alle Kräfte aufzubieten, um sich nicht in engere Grenzen zurückdrängen zu lassen. Man wandte also alle zu Gebot stehende Mittel an, um den, auf der Tridentiner Synode nochmals sanctionirten und in einigen Puncten noch näher bestimmten, Kirchenglauben aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zweck arbeiteten mit dem meisten Glück die Jesuiten, ohne welche der Papismus im sechzehnten Jahrhundert wahrscheinlich zusammengestürzt wäre.

Endlich errichtete Gregor XV. im Jahr 1622. eine besondere Gesellschaft, welche für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sorgen sollte. Er wieß derselben ansehnliche Einkünfte an, und ausserdem erhielt sie von andern Personen reiche Schenkungen. Mit dieser Congregatio de fide catholica propaganda verband 1627., der Pabst Urban VIII. das Collegium de propaganda fide, welches eine Stiftung für junge Leute ist, die darin zu Missionären des christlichen Glaubens gebildet werden. Obgleich diese beyden Institute

ihre allgemeine Tendenz auf die Bekehrung nicht christlicher Nationen in den andern Welttheilen hatten; so gaben sie doch das eifrige Bestreben der katholischen Kirche zu erkennen, ihren Glauben nicht ganz zu Grunde gehen zu lassen.

§. 170.

Die Molinisten und Jansenisten.

Die innerliche Ruhe der christlichen Kirche war indessen durch den Fortgang der Reformation doch gestört worden. Die Hauptstütze des Papismus waren die Mönchsorden, und da unter denselben Streitigkeiten ausbrachen, so mußte der römische Hof mit zu viel Schonung zu Werke gehen, als daß er sie mit Gewalt hätte unterdrücken können. Davon gibt das anschaulichste Beyspiel der molinistische und jansenistische Streit.

Der Jesuit Ludwig Molina hatte im Jahr 1588 eine Schrift unter dem Titel: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis herausgegeben, in welcher durch die Annahme eines bedingten Vorherwissens Gottes, einer scientia media, die Härte der Prädestinationslehre und der Augustinischen Lehre von der Gnade gemildert, und dem menschlichen Willen seine Kraft und Freyheit gesichert wird. Diese Vorstellungsart fand vorzüglich unter den Jesuiten Eingang; aber doch auch bey vielen andern, und sie alle überhaupt wurden Molinisten genannt.

Die Fehden, die deßhalb geführt wurden, veranlaßten endlich auch die Jansenistischen Streitigkeiten. Den Namen erhielten sie von Cornelius Jansen, Bischoff zu Ypern, in welcher Würde er bis zum Jahr 1632. blieb. Er hinterließ ein Buch unter dem Titel: Augustinus, in welchem er den ächten Lehrbegriff des Augustinus von der Gnade wieder herstellen wollte, und hauptsächlich darauf ausging, die Abweichung der Molinistischen Lehrart in ein helles Licht zu setzen.

Die Geschichte des, dadurch mit den Jesuiten entstande-
en, Streites, in welchem endlich auch, aber erst in der fol-
enden Periode vom Jahr 1679. an, Paschasius Ques-
el wegen seiner, in französischer Sprache geschriebenen, Be-
achtungen über die vier Evangelisten gezogen wurde, bietet
der in dogmatischer Hinsicht nichts Neues dar.

§. 171.

Von der Theologie der Jesuiten.

Die Jesuiten hatten überhaupt eine eigene Theologie; und
ethielt sie auch nur über wenige Dogmen Abweichungen, so
thmete sie doch gleichsam einen andern Geist, als die allge-
eine Kirchentheologie. In Rücksicht auf die Dogmen von
er Gnade, nahmen die Jesuiten, wie schon bemerkt wor-
en ist, mit den Molinisten eine Scientia Dei media an,
. h. sie gründeten die Prädestination der Menschen zur Se-
gkeit oder Verdammniß auch auf das Vorherwissen Gottes,
aß die Menschen in der zufälligen Verbindung der Dinge, in
elche sie kommen würden, von ihrem freyen Willen theils ei-
en guten, theils einen bösen Gebrauch machen werden. Was
ie Inspirationslehre anbetrifft, so vertheidigten sie im Jahr
586. auf der Universität zu Löwen folgende drey Sätze.

1) Damit etwas heil. Schrift sey, ist es nicht nöthig, daß
lle einzelne Worte desselben von dem heil. Geiste eingegeben
nd, es ist aber auch

2) nicht nöthig, daß alle Lehrsätze oder Wahrheiten dem
Schriftsteller unmittelbar vom heil. Geiste eingegeben worden
yen.

3) Ein Buch, z. B. das Buch der Maccabäer, das durch
enschlichen Fleiß, ohne Beystand des heil. Geistes aufgesetzt
orden ist, wird doch dadurch zur heil. Schrift, wenn der h.
Geist nachmals bezeuget, es sey nichts Falsches in demselben
nthalten.

Über einen vierten Punkt, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden, wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbefleckte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt würde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzusprechen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominicaner, die eifrigsten Verehrer von der unbefleckten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik liessen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und vortheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

§. 172.

Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melanchthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des um das Jahr 1570. zu Zerbst gehaltenen Convents, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beyden Katechismen Luthers sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529.; der grö

re. aber zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Luther her, (es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des kleinen Katechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Generalsuperintendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser. Die Augsburgische Confession war die erste publicirte Schrift, in der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und Reichstag zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als Auskunft über ihren Glauben gaben.

Sie wurden von Melanchthon zugleich in teutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch dem Kaiser übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der lateinischen Confession hat Melanchthon mehrere, indessen lauter kleine und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Blos im zehnten Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend war. Er drückte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, gemäßigter aus, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstellungen darin finden konnten. Nachdem die Augsburgische Confession öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser Carl V. seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen, eine Widerlegung derselben aufzusetzen. An dieser Arbeit, die dem auch öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen der Confutatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte Johann Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten Antheil. Gegen diese Confutatio schrieb nun Melanchthon eine Vertheidigung der Confession, in der er mehrere Gegenstände, die nur kurz und oberflächlich berührt werden konnten, in ein helleres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter dem Namen der Apologie der Augsburgischen Confession bekannt, wurde von Melanchthon lateinisch verfaßt, von Justus Jonas aber teutsch übersetzt.

Auf dem Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachherigen öffentlichen Verhandlungen, war so oft von einem allgemeinen Concil gesprochen worden, und die evangelischen Reichsstände hatten den Entschluß gefaßt, dasselbe auch zu beschicken,

den in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und diese hat die Kirche sehr passend die Transsubstantiatio genannt. Mit Recht muß daher dem Brod und Wein eine göttliche Verehrung (latriae cultus) erwiesen werden.

Cf. Concilii Tridentini adeoque et Pontificiorum doctrina publica, curante Paulo Antonio. Halae 1721. 8.

Marheinecke's System des Katholicismus. 1. Band. S. 192. ff.

§. 168.

Die Professio fidei Tridentina, und der Catechismus Tridentinus oder Romanus.

Diese Beschlüsse hatte der Pabst Pius IV., in einer eigenen Bulle vom Jahr 1564. feyerlich bestätigt, und sämmtlichen Glaubigen die Beobachtung derselben auferlegt. Man ließ sie auch noch, in demselben Jahre, durch Paulus Manutius in Rom, mit der päbstlichen Bestätigungsbulle herausgeben, und verschickte sie an alle katholischen Bischöffe in der Welt. Aber Pius IV. ließ zugleich aus ihnen auch noch eine Glaubensformel entwerfen, welche alle diejenigen, welche academische Würden annehmen wollten, in Zukunft unterschreiben mußten.

Sie ist unter dem Namen: Professio fidei Tridentina bekannt, und ihre verbindliche Kraft wurde auch auf alle Pfarrer, Beneficiaten und Mönche ausgedehnt. Man wünschte aber auch der Jugend eine Schrift in die Hände geben zu können, worinnen der katholische Glaube, nach der definitiven Bestimmung der Tridentinischen Synode, vorgetragen wäre, weil man die Beweise vor Augen hatte, wie viel Luther durch seine beyden Katechismen für die Reformation bewirkt hatte. Anfänglich beschäftigte sich die Synode selbst mit der Entwerfung eines solchen Lehrbuchs; aber endlich wurde die Bearbeitung desselben drey angesehenen Theologen, dem Erzbischoff Marino von Lanziano, dem Bischoff Foscarari von Mo-

dena, und dem portugiesischen Theologen Fureiro zu Trient, aufgetragen; und so kam denn, unter Pius V., der Tridentinische Katechismus zu Stande, und wurde im Jahr 1566. zu Rom italiänisch und lateinisch herausgegeben, daher er auch der römische Katechismus heißt. Er erhielt die päbstliche Bestätigung, und wurde nach und nach auf mehreren Synoden in Italien, Frankreich, Teutschland und Polen feyerlich angenommen und erlangte ein symbolisches Ansehen, welches gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts erst dadurch erschüttert worden ist, weil die Jesuiten in ihren Streitigkeiten, welche sie mit den Dominicanern über den Gnadenbeystand Gottes führten, einige Irrthümer in diesem Katechismus entdeckt haben wollten.

§. 169.

Die Congregatio, und das Collegium de propaganda fide.

Die katholische Kirche hatte alle Ursache, alle Kräfte aufzubieten, um sich nicht in engere Grenzen zurückdrängen zu lassen. Man wandte also alle zu Gebot stehende Mittel an, um den, auf der Tridentiner Synode nochmals sanctionirten und in einigen Puncten noch näher bestimmten, Kirchenglauben aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zweck arbeiteten mit dem meisten Glück die Jesuiten, ohne welche der Papismus im sechzehnten Jahrhundert wahrscheinlich zusammengestürzt wäre.

Endlich errichtete Gregor XV. im Jahr 1622. eine besondere Gesellschaft, welche für die Ausbreitung des christlichen Glaubens sorgen sollte. Er wieß derselben ansehnliche Einkünfte an, und ausserdem erhielt sie von andern Personen reiche Schenkungen. Mit dieser Congregatio de fide catholica propaganda verband 1627., der Pabst Urban VIII. das Collegium de propaganda fide, welches eine Stiftung für junge Leute ist, die darin zu Missionären des christlichen Glaubens gebildet werden. Obgleich diese beyden Institute

ihre allgemeine Tendenz auf die Bekehrung nicht christlicher Nationen in den andern Welttheilen hatten; so gaben sie doch das eifrige Bestreben der katholischen Kirche zu erkennen, ihren Glauben nicht ganz zu Grunde gehen zu lassen.

§. 170.

Die Molinisten und Jansenisten.

Die innerliche Ruhe der christlichen Kirche war indessen durch den Fortgang der Reformation doch gestört worden. Die Hauptstütze des Papismus waren die Mönchsorden, und da unter denselben Streitigkeiten ausbrachen, so mußte der römische Hof mit zu viel Schonung zu Werke gehen, als daß er sie mit Gewalt hätte unterdrücken können. Davon gibt das anschaulichste Beyspiel der molinistische und jansenistische Streit.

Der Jesuit Ludwig Molina hatte im Jahr 1588. eine Schrift unter dem Titel: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis herausgegeben, in welcher durch die Annahme eines bedingten Vorherwissens Gottes, einer scientia media, die Härte der Prädestinationslehre und der Augustinischen Lehre von der Gnade gemildert, und dem menschlichen Willen seine Kraft und Freyheit gesichert wird. Diese Vorstellungsart fand vorzüglich unter den Jesuiten Eingang; aber doch auch bey vielen andern, und sie alle überhaupt wurden Molinisten genannt.

Die Fehden, die deßhalb geführt wurden, veranlaßten endlich auch die Jansenistischen Streitigkeiten. Den Namen erhielten sie von Cornelius Jansen, Bischoff zu Ypern, in welcher Würde er bis zum Jahr 1632. blieb. Er hinterließ ein Buch unter dem Titel: Augustinus, in welchem er den ächten Lehrbegriff des Augustinus von der Gnade wieder herstellen wollte, und hauptsächlich darauf ausging, die Abweichung der Molinistischen Lehrart in ein helles Licht zu setzen.

Die Geschichte des, dadurch mit den Jesuiten entstandenen, Streites, in welchem endlich auch, aber erst in der folgenden Periode vom Jahr 1679. an, Paschasius Quesnel wegen seiner, in französischer Sprache geschriebenen, Betrachtungen über die vier Evangelisten gezogen wurde, bietet der in dogmatischer Hinsicht nichts Neues dar.

§. 171.

Von der Theologie der Jesuiten.

Die Jesuiten hatten überhaupt eine eigene Theologie; und erhielt sie auch nur über wenige Dogmen Abweichungen, so athmete sie doch gleichsam einen andern Geist, als die allgemeine Kirchentheologie. In Rücksicht auf die Dogmen von der Gnade, nahmen die Jesuiten, wie schon bemerkt worden ist, mit den Molinisten eine Scientia Dei media an, d. h. sie gründeten die Prädestination der Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß auch auf das Vorherwissen Gottes, daß die Menschen in der zufälligen Verbindung der Dinge, in welche sie kommen würden, von ihrem freyen Willen theils einen guten, theils einen bösen Gebrauch machen werden. Was die Inspirationslehre anbetrifft, so vertheidigten sie im Jahr 1586. auf der Universität zu Löwen folgende drey Sätze.

1) Damit etwas heil. Schrift sey, ist es nicht nöthig, daß alle einzelne Worte desselben von dem heil. Geiste eingegeben sind, es ist aber auch

2) nicht nöthig, daß alle Lehrsätze oder Wahrheiten dem Schriftsteller unmittelbar vom heil. Geiste eingegeben worden seyen.

3) Ein Buch, z. B. das Buch der Maccabäer, das durch menschlichen Fleiß, ohne Beystand des heil. Geistes aufgesetzt worden ist, wird doch dadurch zur heil. Schrift, wenn der h. Geist nachmals bezeuget, es sey nichts Falsches in demselben enthalten.

Über einen vierten Punkt, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden, wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbefleckte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt wurde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzusprechen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominicaner, die eifrigsten Verehrer von der unbefleckten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik liessen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und vortheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

§. 172.

Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melanchthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des um das Jahr 1570. zu Zerbst gehaltenen Convents, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beyden Katechismen Luthers sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529.; der grö

tere aber zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Luther her, (es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des kleinen Katechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Generalsuperintendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser. Die Augsburgische Confession war die erste publicirte Schrift, in der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und Reichstag zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als Auskunft über ihren Glauben gaben.

Sie wurden von Melanchthon zugleich in teutscher und lateinischer Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch dem Kaiser übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der lateinischen Confession hat Melanchthon mehrere, indessen lauter kleine und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Blos im zehnten Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend war. Er drückte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, gemäßigter aus, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstellungen darin finden konnten. Nachdem die Augsburgische Confession öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser Carl V. seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen, eine Widerlegung derselben aufzusetzen. An dieser Arbeit, die dem auch öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen der Confutatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte Johann Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten Antheil. Gegen diese Confutatio schrieb nun Melanchthon eine Vertheidigung der Confession, in der er mehrere Gegenstände, die nur kurz und oberflächlich berührt werden konnten, in ein helleres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter dem Namen der Apologie der Augsburgischen Confession bekannt, wurde von Melanchthon lateinisch verfaßt, von Justus Jonas aber teutsch übersetzt.

Auf dem Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachherigen öffentlichen Verhandlungen, war so oft von einem allgemeinen Concil gesprochen worden, und die evangelischen Reichsstände hatten den Entschluß gefaßt, dasselbe auch zu beschicken,

Über einen vierten Punct, nämlich über die Frage: ob die heil. Maria ohne Erbsünde empfangen worden sey? dachten die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten verschieden, wie dieß überhaupt in der ersten Zeit nach der Einführung dieses Lehrsatzes allgemein der Fall war. Als aber gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts an die unbefleckte Empfängniß der Maria in der katholischen Kirche, mit Ausnahme der Dominikaner, fast allgemein geglaubt wurde, so wagte es doch um diese Zeit ein Jesuit, nämlich Johann Maldonatus, die Richtigkeit dieses Dogma in Zweifel zu ziehen, und demselben den Rang eines Glaubensartikels abzusprechen. Späterhin waren aber die Jesuiten, aus Haß gegen die Dominicaner, die eifrigsten Verehrer von der unbefleckten Empfängniß der heil. Maria; denn auch in der Dogmatik liessen sie sich von ihrem, ihnen mit Recht und so bitter zum Vorwurf gemachten, Probabilismus leiten. Sie stellten nämlich das verderbliche Prinzip auf, so zu handeln, wie es eben der Zeit und den Umständen nach am zuträglichsten und vortheilhaftesten ist. Daher ihre Moral von jeher nichts getaugt hat.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der evangelisch-lutherischen Kirche.

§. 172.

Die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Das Concordienbuch.

Während sich die Anhänger Luther's und Melanchthon's zu einer abgesonderten Kirche ausbildeten, erschienen unter ihnen dogmatische Schriften von verschiedener Bestimmung, die nach und nach, hauptsächlich durch den Beschluß des um das Jahr 1570. zu Zerbst gehaltenen Convents, für die ganze neue Kirche ein symbolisches Ansehen erhalten haben.

Die beyden Katechismen Luthers sind die ältesten von diesen Schriften. Sie erschienen beyde im Jahr 1529.; der grö-

zuerst. Das sechste Hauptstück rührt nicht von Lu-
(es befindet sich erst in der spätern Ausgabe des
atechismus) sondern hat wahrscheinlich den ersten Ge-
intendenten in Pommern, Knipzow, zum Verfasser.
gsburgische Confession war die erste publicirte
n der die evangelischen Reichsstände dem Kaiser und
zu Augsburg (1530.) nicht sowohl Rechenschaft als
über ihren Glauben gaben.

wurden von Melanchthon zugleich in teutscher und
r Sprache abgefaßt, und in beyden Sprachen auch
er übergeben. In der nachfolgenden Ausgabe der la-
Confession hat Melanchthon mehrere, indessen lau-
und unbedeutende, Veränderungen gemacht. Blos
n Artikel machte er eine Veränderung die bedeutend
rückte nämlich darin die Lutherische Lehre, von der
n Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abend-
äßigter aus, so daß auch die Calvinisten ihre Vorstel-
rin finden konnten. Nachdem die Augsburgische
öffentlich verlesen worden war, so befahl Kaiser
seinen, mit von Augsburg gebrachten, Theologen,
rlegung derselben aufzusetzen. An dieser Arbeit, die
öffentlich vorgelesen wurde, und unter dem Namen
utatio confessionis Augustanae bekannt ist, hatte
Faber, nachmals Bischoff von Wien, den meisten
Gegen diese Confutatio schrieb nun Melanch-
ie Vertheidigung der Confession, in der er mehrere
de, die nur kurz und oberflächlich berührt werden
in ein helleres Licht zu setzen suchte. Sie ist unter
en der Apologie der Augsburgischen Con-
bekannt, wurde von Melanchthon lateinisch ver-
Justus Jonas aber teutsch übersetzt.

dem Reichstag zu Augsburg, und auch bey nachhe-
ntlichen Verhandlungen, war so oft von einem allge-
... gesprochen worden, und die evangelischen Reichs-
n Entschluß gefaßt, dasselbe auch zu beschicken,

und demselben diejenigen Lehrpuncte in einer besonderen Schrift vorzulegen, in welcher sie von dem bisherigen Lehrbegriff der katholischen Kirche abzugehen, in ihrem Gewissen genöthigt wären. Da es nun im Jahr 1536. den Anschein gewann, als wolle das Concil bald zu Stande kommen, so erhielt Luther den Auftrag, eine solche apologetische Schrift aufzusetzen. Er that es, und übergab die Schrift den evangelischen Reichsständen auf dem Convent zu Schmalkalden im Jahr 1536., weswegen sie in der Geschichte den Namen der Schmalkaldischen Artikel erhalten haben. Von dieser Zeit an gab es für die Evangelischen keine Gelegenheit mehr, ihren Lehrbegriff in öffentlichen Schriften gegen ihre Gegner zu documentiren.

Nach Luther's Tode brachen aber im Schooße der neuen Kirche eine Menge Streitigkeiten aus, die sie zu zerrütten drohten. Es war daher schlechterdings unmöglich, allen möglichen Spaltungen einen festen Damm entgegenzusetzen. Eine neue Bekenntnißschrift schien am Ende das beste Mittel hiezu zu seyn, und sie kam auch zu Stande, und hat unter dem Namen der Concordienformel bleibende Celebrität erhalten. Sie ist aus dem Torgauischen Buch entstanden, welches seinen Namen von dem theologischen Convent hat, der im Jahr 1576. zu Torgau in Sachsen gehalten wurde. Auf diesem Convent wollte man eine dogmatische Vereinigungsformel entwerfen, und man legte dabey die sogenannte schwäbisch-sächsische Concordienformel zum Grunde, die im Jahr 1576. von einigen Theologen in dem würtembergischen Kloster Maulbronn verbessert, und dann die Maulbronner Concordienformel genannt wurde.

Auf dem Torgauischen Convent strich man nun Einiges weg, und Anderes setzte man hinzu, und nach dieser Transformation hieß sie das torgauische Buch, mit dem, wie schon gesagt worden, eine neue Umbildung vorging. Im J. 1577. traten mit Genehmigung des Churfürsten August v. Sachsen die drey Theologen Andreä, Kanzler der Universität Tübingen, Chemnitz, Superintendent zu Braunschweig, und Sel-

elnecer, Professor der Theologie zu Leipzig, in dem Klo-
r Bergen, bey Magdeburg, zusammen, um an dem
orgauischen Buch einige Verbesserungen vorzunehmen, weil
ele Erinnerungen gegen dasselbe gemacht worden waren.

An dieser Arbeit nahmen denn auch Chyträus, Professor
r Theologie zu Rostock, Musculus, Professor der Theo-
gie zu Frankfurt a. d. O., und Korner, ebenfalls Professor
r Theologie zu Frankfurt Antheil. So kam im May 1577.
e neue Vereinigungs- oder Concordienformel zu
tande. Man nennt sie auch das Bergische Buch. Sie be-
ht aus zwey Theilen. Der erste Epitome genannt, enthält
nen Umriß der, zwischen den Theologen augsburgischer Con-
ssion streitigen Artikel: der zweyte Theil Solida declaratio
nannt, stellt nun den, für recht erkannten, Lehrbegriff auf
ne genaue und bestimmte Weise dar. Die Urschrift dieser
oncordienformel ist in teutscher Sprache verfaßt. Die latei-
sche Übersetzung derselben ist von Lucas Osiander.

In den meisten evangelischen Ländern wurde diese Formel
nch willig unterschrieben, in andern wurde sie aber verwei-
ert. Dieß konnte indessen doch nicht hindern, daß in den üb-
gen Ländern die Concordienformel gesetzliche Auctori-
t erhielt. Der Churfürst von Sachsen ließ sie öffentlich als
ymbolische Schrift bekannt machen, und mit den übrigen
ymbolischen Büchern in Verbindung bringen. Dieß ge-
hah durch die im Jahr 1580. veranstaltete Herausgabe des
genannten Concordienbuchs, welches unter dem Titel erschien:
oncordia, christlich wiederholte einmüthige Bekenntniß nach-
nannter Churfürsten, Fürsten und Stände augsburgischer Con-
ssion, (Dresden 1583.) In demselben ist also alles, was
i der evangelisch-lutherischen Kirche symbolisches Ansehen
at, in folgender Ordnung enthalten.

1) die drey allgemeinen Glaubensbekenntnisse, nämlich das
sogenannte apostolische, das nicänisch-constan-
tinopolitanische, und das sogenannte Athana-
sianische.

2) Die Augsburgische Confession.

3) Die Apologie derselben.

4) Die Schmalkaldischen Artikel.

5) Der große und kleine Katechismus Luther's.

6) Die Concordienformel.

Von diesem Concordienbuch haben Baumgarten, Walch, Pfaff, Rechenberg, Weber und Tittmann die besten Ausgaben geliefert.

Vgl. Planck's Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs. Leipzig 1791 — 1800. 8.

§. 173.

Lehrstreitigkeiten in der lutherischen Kirche.

Da Luther gegen den Gewissenszwang predigte, und seine Kirche auf die Freyheit der religiösen Überzeugung von aller menschlichen Auctorität gründete, so konnte es unter seinen Anhängern nicht an dogmatischen Streitigkeiten fehlen; und sie haben auch wirklich in einem nur zu häufigen Maaß statt gefunden. Sie betrafen aber nicht das Hauptprincip der sich bildenden neuen Kirche, sondern nur einzelne Dogmen, oder wohl nur Lehrmeynungen. Die meisten dieser Streitigkeiten sind erst nach Luther's Tode, der am 18. Febr. des Jahrs 1546. erfolgte, ausgebrochen.

Vgl. Bertholdt's Ausgabe von Reinhard's Reformations-Predigten, mit historischen Anmerkungen begleitet. 1. Thl. S. 40 — 91.

§. 174.

Der Streit mit den Schwenkfeldianern.

Caspar Schwenkfeld, ein schlesischer Edelmann, glaubte die Abendmalslehre besser bestimmen zu können, als es Lu-

ihr gethan hatte. Er theilte seine Erklärung der Einsetzungsworte Luthern selbst mit. Sie ist aus der Rede Jesu, Joh. 6, geschöpft, und war also beschaffen:

Mein Leib ist wahrhaftig im Brod eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Wein oder Trank; d. h. durch leibliches Brod und Wein wird vorgebildet, daß mein Fleisch und Blut die Seele eben so nähre, als Brod und Wein den Leib nähren.

Diese Bestimmung schließt ganz offenbar die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal aus. Außerdem hatte Schwenkfeld auch noch von der menschlichen Natur Christi eine ganz eigene sonderbare Meynung. Er glaubte: Christus könne nach seiner menschlichen Natur keine Creatur seyn, ob er gleich von der Jungfrau Maria dieselbe angenommen habe, sondern Christus sey von Gott natürlich und selbstständig, nach dem Fleische und nach der menschlichen Natur, zum Sohne geboren worden. Wäre er nach seiner Menschlichkeit eine Creatur, so könne er als Mensch nicht angebetet werden. Die menschliche Natur Christi ist aber ebenfalls aus Gottes Wesen geflossen. Diese Meynung ist offenbar bloß eine zu strenge Folgerung aus der übernatürlichen Empfängniß der Maria, und man hätte den Schwenkfeld nicht gleich geradezu zu einem Eutychianer machen sollen, welcher beyde Naturen Christi miteinander vermische.

§. 175.

Die Antinomistischen Streitigkeiten.

Johann Agricola, Prediger zu Eisleben und hernach zu Frankfurt a. M. wurde durch Melanchthon's Unterricht der Visitatoren, Wittemberg 1528. 4., der Urheber der sogenannten Antinomistischen Streitigkeit. Melanchthon hatte darin behauptet, die Busse müsse aus dem Gesetz gelehrt werden. Diese Äusserung hielt Agricola nachtheilig für das Evangelium; er gab daher Theses heraus, worin er die An-

gegengesetzte Meynung aufstellte: die Busse muß durchs Evangelium gelehrt werden, denn aus dem Evangelium werden die Menschen solchermassen bekehrt und gerecht gemacht, daß die Predigt des Gesetzes, weder zum Anfang, noch zum Mittel, noch zum Ende der Rechtfertigung nöthig ist. Daher nannte man den Agricola und seine Anhänger αντινομοι, Gesetzfeinde.

§. 176.

Der Adiaphoristische Streit.

Das Augsburger Interim setzte die Bestimmungen fest, nach welchen sich, nach dem Willen des Kaisers Carl V. die Lutheraner bis zur Haltung eines allgemeinen Concils richten sollten. Dieser kaiserliche Typus machte die Protestanten wenigstens wieder halb katholisch. In der Lehre von der Rechtfertigung, von der Kirche, von dem Abendmal, von der Fürbitte und den Verdiensten der Heiligen sind solche Modificationen angebracht, bey welchen nichts von dem Unterscheidenden der Lutherischen Darstellung dieser Dogmen sichtbar ist. Ferner sind ausdrücklich sieben Sacramente in Schutz genommen, und das Supremat des Pabstes wird anerkannt. Alle alten Gebräuche und Festtäge sollen wieder hergestellt werden; bloß der Genuß des Kelchs im Abendmal, und die Ehe der bereits verehlichten Geistlichen wurden verstattet. Es war also kein Wunder, daß Kaiser Carl V. mit der Einführung dieses Interims, in vielen Ländern und Städten, Widerspruch fand.

Churfürst Moritz von Sachsen ließ sogleich seine Landstände und Theologen darüber berathschlagen, und es kam endlich ein Beschluß des Landtags zu Leipzig zu Stande, welchen man das Leipziger Interim nennt. Der Churfürst war nämlich geneigt, das Augsburger Interim anzunehmen, und er gab daher den versammelten Theologen, unter welchen auch Melanchthon war, zu verstehen, daß sie so viel als möglich nachgeben sollten.

Deßwegen wurde denn nun beschlossen, was die alten Kirchenlehrer in den adiaphoris, d. h. in den Mitteldingen, die man ohne Verletzung göttlicher Schrift halten oder beobachten mag, behalten oder beobachtet haben, und was bey der katholischen Religionsparthey noch im Gebrauch ist, hinfort auch gehalten und beobachtet werde. Nach diesem Princip wurden nun auch die, in dem Augsburger Interim enthaltenen, Lehrbestimmungen theils gebilligt, theils etwas anders vorgetragen, theils eingeschränkt und gemildert. In den Ceremonien wurde aber meistentheils beygetreten. Als man dieses Leipziger Interim publizirte, so erregte es sowohl in Sachsen, als auch außer Chursachsen große Bewegungen, und mit den Lutherischen Theologen nahmen nunmehr die Adiaphoristischen Streitigkeiten ihren Anfang. Die Gegner des Interims behaupteten mit Recht, daß darin unter die Adiaphora Dinge gerechnet werden, die, wegen ihrer Wichtigkeit, durchaus nicht indifferent seyn können.

§. 177.

Der Majorische Streit.

Georg Major, Professor zu Wittenberg, kam, wegen seiner Anhänglichkeit an seinen Lehrer Melanchthon, bey den strengen Vertheidigern des lutherischen Lehrbegriffs in den Verdacht der Ketzerey. Luther hatte bekanntlich die Verdienstlichkeit der guten Werke bey Gott schlechterdings verworfen; Melanchthon aber dachte darin gemäßigter, und setzte in die Ausgabe seines dogmatischen Lehrbuchs vom Jahr 1535. den Satz hinein: daß die guten Werke zur Seligkeit nöthig wären; ob er gleich keineswegs läugnete, daß die Rechtfertigung allein durch den Glauben geschehe. Weder bey Luther selbst, noch bey andern Theologen fand dieser Satz Anstoß; sondern er wurde erst nachher angefochten, als er in das Leipziger Interim eingeflossen war. Da Melanchthon an diesem Leipziger Interim einigen Antheil gehabt hatte, so wurde ihm nun dieser Satz als Verfälschung des evangelischen Lehr-

begriffs zur Last gelegt, und als er ihn im Sinne Melanchthon's vertheidigte, so entstand dadurch der sogenannte Majoristische Streit.

In diesem Streit zeichnete sich, als Gegner Major's, vorzüglich Amsdorf aus. Dieser hitzige und heftige Anhänger Luther's wurde in dem Bestreben, Ketzer zu machen, selbst ein Ketzer. Er widersprach der Behauptung von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seeligkeit so sehr, daß er den auffallenden Gegensatz aufstellte: die guten Werke sind zur Seeligkeit schädlich.

§. 178.

Der Synergistische Streit.

Matthäus Flacius, ein Schüler und hernach College Melanchthon's, aber vom Jahr 1549. der heftigste Gegner desselben, hat den Synergistischen Streit zwar nicht angefangen; aber er wurde doch bald eine Hauptperson in demselben. Dieser Streit betraf nämlich die Frage von den Mitwirkungen des Menschen mit Gott bey seiner Bekehrung und Besserung. Luther sprach mit Augustinus dem Menschen diese Synergie ab; Melanchthon läugnete zwar die Unentbehrlichkeit des göttlichen Beystandes nicht, allein er lehrte doch auch: daß der Wille und die Kraft des Menschen bey seiner Besserung nicht ganz müssig seyn dürfen.

Nach Luther's Tod vertheidigte im Jahr 1555. Johann Pfeffinger in einer kleinen Schrift diese mildernde Vorstellung, und damit nahm der Synergistische Streit seinen Anfang. Flacius setzte Pfeffinger'n und Melanchthon die Lehre Luther's in ihrer ganzen Augustinischen Strenge entgegen, nach welcher der Mensch, in Absicht auf das Gute, ganz kraftlos ist. Ja Flacius hielt die Natur des Menschen für so verdorben, die ganze Substantialität desselben so vom Bösen durchdrungen, daß er die Erbsünde nicht für eine zufällige, accidentelle Erscheinung in dem

lenschen ansah, sondern sie die Substanz des Menschen nann-, weil sie sein ganzes Wesen durchdringt, erfüllt, und ganz nzertrennlich von ihm ist. Seine Anhänger wurden Flacianer, so wie ihre Gegner Synergisten genannt.

§. 179.

Der Osiandrische Streit.

Andreas Osiander, zuerst Prediger in Nürnberg nd dann Professor der Theologie und Prediger zu Königsberg, machte der gewöhnlichen Lehre der evangelischen Kirche on der Rechtfertigung den Vorwurf: daß sie eine gerichtliche Handlung (actus forensis) sey, durch welche der Mensch von er Strafe des Schwerdtes der Sünde von Gott losgesprochen ird; daß dieß nur der Begriff der Erlösung durch Christum y; die Rechtfertigung sey eine physische Handlung, durch elche der Mensch gerecht gemacht werde. Rechtfertigen (δικαιουν im N. T.) heißt nämlich: aus einem Ungerechten einen erechten machen. Zwar müsse die Lossprechung von den Sünden vorhergehen; aber dann erfolge erst die Rechtfertigung, durch der Mensch durch die wesentliche Gerechtigkeit Gottes d Christi gerecht wird; denn es gäbe nur Eine Gerechtigkeit, und dieß sey Gott selbst, und Christus nach seiner göttlien Natur. Diese müssen in den Menschen übergehen, der rechtfertigt wird und in demselben wohnen. Diese Streitigkeiten über den Unterschied der Ausdrücke für, gerecht erklären d gerecht machen, haben sich weiter verbreitet, und noch lan- nach Osiander's Tod fortgedauert. Im Grunde war es r bloß eine Zurückrufung des katholischen Dogma; denn bekanntlich halten die Katholischen die Rechtfertigung auch für ne physische Handlung, nämlich für eine Gerechtmachung des-, der gerechtfertigt wird. Da nun zur Gerechtmachung, ie auch Osiander sie annahm, weit mehr erfordert wird, s zur Gerechterklärung, und da die Menschen, auch wenn nicht sündigten, für sich selbst doch nicht gerecht werden nnten, weil es nur Eine Gerechtigkeit gibt, welche allein

Gott und Christus nach seiner göttlichen Natur ist, so stellte Osiander auch den Satz auf: daß Christus in die Welt gekommen wäre, um sie gerecht zu machen, wenn auch die Menschen nicht gesündigt hätten.

§. 180.

Der Stancarische Streit.

Franziscus Stancarus, eine Zeitlang Osiander's College zu Königsberg, wurde in der Folge sein heftigster Gegner, und blieb es auch nachher, nachdem er Königsberg verlassen hatte. Er hatte aus der Osiandrischen Bestimmung der Rechtfertigungslehre vorzüglich den Satz aufgegriffen, daß Christus nach seiner göttlichen Natur die Menschen gerecht mache. Er stellte nun den entgegenstehenden Satz auf, daß Christus nach seiner menschlichen Natur die Menschen gerecht mache. Denn wäre Christus nach seiner göttlichen Natur unser Mittler, so hätte er ja den Mittler zwischen sich und den Menschen gemacht. Er wäre also zugleich der Mittler und der beleidigte Theil. Auch hätte Christus alles, was zum Mittleramt gehört, in seiner menschlichen Natur verrichtet. Er hat als Mensch das Gesetz erfüllt, und als Mensch sein Leben zum Lösegeld hingegeben. Diese Meynung hielten Stancarus Gegner deßwegen für nestorianisch, weil sie glaubten, daß es zu einer Trennung der beyden Naturen in Christo führen müsse, wenn man bloß der menschlichen Natur das Mittleramt zuschreibe.

§. 181.

Die Cryptocalvinistischen Streitigkeiten.

Schon lange vor dem Erscheinen der Formula concordiae geriethen viele Lehrer der evangelischen Kirche in den gerechten Verdacht, daß sie in der Abendmalslehre heimlich dem calvinischen Lehrbegriff zugethan wären. Die darüber entstandenen Streitigkeiten nennt man gewöhnlich den Cryptocalvinistischen Streit. Hauptsächlich dadurch wurde die schwä-

bisch-sächsische Concordienformel veranlaßt, aus der nach mehrere Verwandlungen, endlich die Formula concordiae entstanden ist. Die spätern Cryptocalvinistischen Streitigkeiten haben aber erst nach dieser Zeit angefangen, nämlich unter dem Churfürsten von Sachsen, Christian I., der im Jahr 1586. zur Regierung gelangte. Die Theologen, und andere in öffentlichen Ämtern stehende Personen, hatten sogar die Formula concordiae unterschreiben müssen; aber demungeachtet gab es noch eine Menge heimlicher Philippisten, wie man die strengen Anhänger Melanchthon's und seines gemilderteru, dem Calvinischen sich annähernden, Lehrbegriffs nannte.

In Chursachsen stand an ihrer Spitze der Kanzler des Churfürsten, Nicolaus Crell, der darüber unter der folgenden Regierung auf das Schaffot kam. Er hatte auch, jedoch mit Übereinstimmung seines Churfürsten, in der That die Absicht, in Chursachsen ganz unvermerkt den reformirten Lehrbegriff einzuführen, und er machte zur Verdrängung des Lutherischen zum Theil ganz öffentliche Anstalten. Dazu sollte auch eine neue Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung ein Mittel seyn. Der Churfürst ließ sie auch auf seine Kosten durch drey, mit Crell gleichgestimmte, Theologen veranstalten. Sie ist unter dem Namen der Crellischen oder Cryptocalvinischen Bibel bekannt, geht aber nur, weil ihre Vollendung durch den Tod des Churfürsten gehemmt wurde, bis auf die Bücher der Chronik, und ist jetzt eine der kostbarsten Bücherseltenheiten in Europa, weil unter der folgenden Regierung die meisten Exemplare vernichtet wurden.

In den Bemerkungen zu dieser Bibel waren nun die Unterscheidungsdogmen der reformirten Kirche gegen die Lutheraner ohne alle Scheu, und sogar mit Heftigkeit, in Schutz genommen. Es geschah dieß nicht bloß in den zwey controversen Hauptdogmen, von dem Abendmal, der Prädestination und der göttlichen Providenz, sondern es wurde auch der Exorcismus in der Taufe und in der Lehre von der Person Christi,

die Ubiquität oder Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi verworfen. Nach dem Tode des Churfürsten wurde aber die schon stark gewordene Partey mit Gewalt unterdrückt, und zur Sicherung des Lutheranismus im J. 1591. ein Landtag zu Torgau gehalten, worauf vier unverdächtige Theologen in den vier streitigen Artikeln, nämlich im Artikel vom Abendmal, von der Person Christi, der Taufe und der Prädestination und Providenz Gottes, den Unterschied des Glaubens zwischen der lutherischen und reformirten Kirche zusammenfaßten und klar darstellten. Der Landtag beschloß hierauf, daß eine allgemeine Kirchenvisitation im Churfürstenthum gehalten, und daß dabey die vier erwähnten Artikel nicht bloß den Geistlichen, sondern allen in öffentlichen Ämtern stehenden Personen zur Unterschrift vorgelegt werden sollten. Dieß geschah; und deswegen haben diese, noch jetzt in Sachsen gültigen, vier Artikel den Namen der Visitationsartikel erhalten. So ward in Sachsen der Cryptocalvinismus ganz unterdrückt.

§. 182.

Hunnius theologisches Tribunal.

Durch die Formula concordiae war der evangelische Lehrbegriff erst normirt worden, und diese diente nun zur festen Basis, um zu prüfen, was Orthodoxie oder Heterodoxie sey. Indeß ist diese Eintrachtsformel nicht überall angenommen worden, und auch da, wo sie zu einem kirchlichen Gesetz erhoben worden ist, konnte sie die Eintracht oft nur äusserlich erzwingen, ohne sie innerlich herzustellen. Es dauerten also die Zwistigkeiten noch immer fort, ob sie gleich nur hie und da zu öffentlichen Ausbrüchen kamen. Um nun in der Kirche einen vollkommenen innern Frieden zu geben, ward ein dogmatisches Tribunal projektirt, welches aus einem Ausschuß von Theologen bestehen, und nicht nur ein permanentes evangelisches lutherisches Concil, sondern zugleich eine Pflanzschule für junge Religionslehrer werden sollte.

Nicolaus Hunnius, Professor der Theologie zu Witberg und zuletzt Superintendent zu Lübeck, wollte nämlich , wie er es nannte, Collegium pacificum errichten, durch lches die Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen rche untersucht, ausgeglichen und gestillt werden sollten. legte seinen Plan dem König Gustav Adolph von hweden, und dem Churfürsten Johann Georg von Sachs, in einem, im Jahr 1632. herausgegebenen, Bedenken vor. r konnte ihn aber nicht zu Stande bringen, obgleich sein Unrnehmen nachher von Herzog Ernst, dem Frommen, von otha begünstigt wurde.

§. 183.

Die Syncretistischen Streitigkeiten.

Der Urheber der Syncretistischen Streitigkeiten war Georg Calixt, Professor der Theologie zu Helmstädt, weswegen dieselben auch oft die Calixtinischen Streitigkeiten heißen. Calixt war ein Mann, dessen Geist weit über sein Zeitalter empor ragte, und der nur darin fehlte, daß er sein Zeitalter, welches sich zu seinen freyern theologischen Ansichten noch nicht erheben konnte, nicht schonend behandelte. Schon in seiner frühern Lebensperiode wurde er darüber, daß er die sogenannte Ubiquitätslehre, d. h. den Lehrsatz, daß auch die menschliche Natur Christi allgegenwärtig oder allenthalben sey, mit welchem Lehrsatze die strenge lutherische Dogmatik in Gemäßheit der Formulae concordiae die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal gegen die reformirten Theologen vornämlich zu beweisen suchten, verwarf; daß er behauptete: Gott wäre per accidentiam der Urheber der Sünde, d. h. in so fern, als er es geschehen läßt, daß Sünden begangen werden; ferner, daß er die Sache, von der historischen Seite betrachtend, der Tradition gewissermassen die Bibel an die Seite setzte, und noch über andere freye Äusserungen angegriffen und verketzert. Als er aber dann dem Religionsgespräch beywohnte, welches der König Uladislaus IV. von Polen im Jahr 1645. in

der Stadt Thorn in Religionsstreitigkeiten zwischen den lutherischen und reformirten Gemeinden zu schlichten, [illegible] sich so zog er sich durch sein Betragen und durch einige Äußerungen von den strengen lutherischen Theologen den Vorwurf des Syncretismus zu, d. h. den Vorwurf, daß er gegen Religionsirrthümer gleichgültig denke, und alle Religionen untereinander mengen wolle.

Daher kommt der Name der Syncretistischen Streitigkeiten, die nunmehr ihren Anfang nahmen, und noch lange nach Calixt's Tod fortgedauert haben. Der Name kommt her von συγκρητισμός, d. h. geschwinde Aufführung und Herstellung der Eintracht bey eintretender Gefahr. Es wurde dieß Wort durch die Kretenser veranlaßt, die, ob sie gleich immer Streit untereinander hatten, doch gleich vereint und ausgesöhnt waren, wenn ein auswärtiger Feind sie anfiel. Dieß nannten die Griechen συγκρητίζειν.

Der Syncretistische Streit ging nun von der Behauptung des Calixt's aus, daß alle christliche Gemeinden im Grunde des Glaubens miteinander einig wären, und der Vorwurf des Syncretismus oder der Religionsvermengerey war eine Folgerung daraus. Dieser Behauptung war es ganz gemäß, daß Calixtus die Zahl der, zur Seeligkeit nöthigen, Glaubensartikel sehr verminderte und keine kirchlichen Unterscheidungslehren darunter rechnete. Auch dieß wurde also Gegenstand des Streits; dann ferner, daß Calixt behauptete: nicht alles, was in der Bibel enthalten ist, sey geoffenbart, sondern nur das Wesentliche der Religion, und in den Text der Bibel könnten sich Fehler der Abschreiber eingeschlichen haben; daß er die Opfer des A. T. für keine Vorbilder hielt; daß er sagte: Christus könne nach seiner menschlichen Natur ein adoptirter Sohn Gottes genannt werden; daß er behauptete: der Leib des ersten Menschenpaares sey, seiner Natur nach, sterblich gewesen, und erst durch ein Geschenk Gottes unsterblich geworden; ferner: die Anzahl der Sacramente könne nicht bloß aus der heil. Schrift bestritten werden; daß er das Gebet für die

...ten und die Anrufung der Heiligen nicht durchaus für ...berglauben und Götzendienst hielt; daß er den römischen Pabst ...cht für den Antichrist hielt, sondern ihm sogar unter gewissen ...inschränkungen aber bischöffliche Macht einräumte; daß er im ... T. keine evidenten und vollständigen Beweise für die Trini...t, so wie keine Erscheinung des Sohnes Gottes finden woll...; und daß er über den Zustand des ersten Menschen, über ...en Sündenfall, die Erbsünde, über die natürlichen Kräfte des ...enschen zum Guten, und über den Werth guter Werke, Pe...agianische Gedanken äusserte.

Ausserdem wurden dem Calixt die schon erwähnten, vor ...m Ausbruche des Streits ihm aufgebürdeten, Irrlehren zum ...orwurf gemacht. Sein heftigster und berühmtester Gegner ...ar Abraham Calovius, vorher zu Danzig, und zuletzt ...rofessor der Theologie zu Wittenberg. Diese Streitigkeiten ...atten, so schändliche Auftritte sich in ihnen auch in der Folge ...reigneten, doch offenbar das Gute, daß sie die Läuterung ...nd Simplificirung des lutherischen Lehrbegriffs im Stillen ...orbereiteten.

Vierte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

§. 184.

Die symbolischen Bücher der reformirten Kirche.

Die reformirte Kirche besitzt keine symbolische Schrift, ...elche allenthalben Auctorität hätte; sondern die Reformirten ...aben bloß Particularsymbola, die nur für einzelne Länder ...der Städte gemacht sind, und die nur in einzelnen Ländern ...ymbolische Gültigkeit haben. Die vorzüglichsten sind: die Con...fessio helvetica, 1536. zu Basel entworfen; der Consensus ...igurinus, 1549. zu Zürich entworfen; der Heidelberger ...Catechismus, auf Befehl des Churfürsten Friedrich III. von ...er Pfalz 1563. herausgegeben. Die neun und dreyßig Artikel der

englischen Kirche von 1562.; die Confessio belgica, vom J. 1561. und das Glaubensbekenntniß der schottischen Kirche, welches im J. 1560. vom Parlament bekannt gemacht wurde.

§. 185.

Streitigkeiten in der reformirten Kirche. Michael Servetus.

So sehr die reformirte Kirche im Einverständniß mit der lutherischen, gegen die Gewaltthätigkeiten, welche sich die Päbste erlaubten, eiferte: so hat sie doch, gleich in ihrer ersten Periode, ein Beyspiel von Ketzerhinrichtung gegeben.

Michael Servetus, ein Spanier, aus Aragonien, hatte schon früh sein Vaterland verlassen. Im Jahr 1553. reiste er durch Genf, wurde da auf Calvin's Ansuchen verhaftet, und ihm wegen Ketzerey der Prozeß gemacht, wovon die Folge war, daß er schon am 27. Oct. desselben Jahrs verbrannt wurde.

Calvin hatte nämlich acht und dreißig Klagepuncte wider ihn eingereicht, worauf seine Verurtheilung gegründet wurde. Servetus verwarf in seinen drey Schriften De trinitatis erroribus, libri VII. 1531. Dialogus de trinitate 1532., und Christianismi restitutio 1553., (neueste Ausgabe Norib. 1791. 8.) die Lehre von drey Personen in der Gottheit; läugnete die ewige Zeugung des Sohnes Gottes, und wollte Christum nur in so fern ewig genannt wissen, als er, wie alles andere, von Ewigkeit in dem Verstande Gottes vorhanden war.

Dagegen stellte er einen eigenen Lehrbegriff auf, welcher von jenem des Paul von Samosata nicht sehr verschieden ist, und aus folgenden Ideen besteht: Christus wurde auf eine übernatürliche Art in der Maria erzeugt; es wurde ihm die Fülle der Gottheit ertheilt, wodurch er zwar nicht am Wesen, aber doch an Macht gleich wurde. Vorher war Christus nur

in so fern vorhanden, als sich in Gott das Bild des sogenannten Christus vorstellte, und wenn es im N. T. heißt: Christus sey von Gott ausgegangen oder gesandt worden, so heißt dieß bloß so viel, daß der ewige Begriff von Christo in Gott endlich zur Wirklichkeit gekommen sey. Die Fülle der Gottheit theilte sich Christo durchs Wort Gottes mit. Es ist aber dieses Wort Gottes nicht persönlich, sondern bloß eine Wirksamkeit in Gott, die schon vor der Erscheinung Christi zur Belebung der Menschheit, die Welt und die Menschen durchdrungen hat. Dieses Wort hat Gott von Ewigkeit her aus sich hervorgebracht, und deßwegen kann man nun auch von Christo behaupten, daß er von Ewigkeit her aus dem Munde Gottes hervorgehe. Der Geist Gottes ist auch nichts Persönliches oder Substantielles, sondern bloß eine Wirksamkeit in Gott, welche die ganze Erde erfüllt, alles in sich faßt, und alles wirkt. Wirkt sie es äusserlich, so heißt sie ein Blasen, wirkt sie aber innerlich und heiligt den Geist des Menschen, so wird sie der heil. Geist genannt.

Daß dieser heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe, beweißt noch keine Persönlichkeit, sondern zeigt nur an, daß er eben so eine Wirksamkeit Gottes sey, wie es der Sohn ist, der von Gott unzertrennlich ist, weil er sich ihm von Ewigkeit her im Begriffe darstellt.

Dreyerley Verhältnisse nahm also Servetus demungeachtet in Gott an; aber er sah sie nicht für Personen oder Subjecte, sondern bloß für verschiedene Wirksamkeiten an. Nach ihm gibt es daher zwar keine Dreyeinigkeit dreyer Personen, wohl aber, wie er sich ausdrückt, eine Offenbarung des göttlichen Wesens im Wort, und Mittheilung desselben im Geiste.

Nachdem Gott beschlossen hatte, die Welt zu schaffen, so sprach er: es werde Licht! und indem er das sprach, so that er etwas in sich selbst, indem er sich zum Schöpfer machte. Während er nun sprach, stellte er sich auch im Begriffe dar. Eben dieses nennt aber Moses in der Schöpfungsgeschichte

בן—אלהים, und Johannes den λογος, und eben dieser war Christus bey Gott, und Gott war der λογος. Aus der Schöpfungsgeschichte Mosis sieht man auch, wie Gott bey dem Schöpfungsacte zugleich auch Geist geworden sey, d. h. wie sich auch die Wirksamkeit der Gottheit, die man den Geist Gottes nennt, zum erstenmal geäussert hat. Es heißt nämlich, der רוח אלהים habe über dem Wasser geblasen. Es war dieß eine Wirkung Gottes, und zwar durchs Wort; denn eben durchs Aussprechen des Wortes bließ er. Doch zeigte er sich aber nicht als Geist, denn vorher war er noch nicht Geist, oder mit andern Worte: vorher hatte die Wirksamkeit, die man Geist Gottes nennt, noch nicht angefangen, so wie die andere Wirksamkeit Gottes, die man λογος nennt, sich nicht erst mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes zu äussern angefangen hat, ob sie gleich als Idee oder Begriff schon von Ewigkeit her in und bey Gott war.

§. 186.

Die Arminianer oder Remonstranten. Die Gomaristen, Supralapsarier und Infralapsarier.

Die, dem zwinglischen Lehrbegriffe von Calvin und Beza aufgedrungene strenge, Prädestinationslehre fand selbst in der reformirten Kirche Gegner, und veranlaßte eine sehr heftige Streitigkeit, die sich mit einer Spaltung geendigt, und dem rechtgläubigen Theile derselben ein neues symbolisches Actenstück gegeben hat.

Jacob Arminius, zuerst Prediger zu Amsterdam, dann Professor der Theologie zu Leyden, hatte längst schon Zweifel gegen die calvinische Prädistinationslehre gehabt, die ihn endlich mit seinem Collegen Franciscus Gomarus in einen heftigen Streit verwickelten. Er stellte nämlich folgende gemilderte Begriffe von der Vorherbestimmung auf: "die Prädestinationslehre zur Seeligkeit ist ein Rathschluß des Wohlgefallens Gottes in Christo, nach welchem er von Ewigkeit her bey sich

beschlossen hat, die Gläubigen, denen er den Glauben zu schenken vorgesetzt hat, zu rechtfertigen, und ihnen das ewige Leben zu ertheilen. Die Prädestination zur Verdammniß aber ist ein Rathschluß des Zorns oder des strengen Willens Gottes, nach welchem er von Ewigkeit her beschlossen hat, die Ungläubigen, welche durch ihre Schuld und aus einem gerechten Gerichte Gottes nicht glaubig wurden, zum ewigen Tode zu verdammen.

Diese mildere Erklärung fand auch bey vielen Beyfall; aber der größte Haufe hielt es doch mit Gomarus, der an dem strengen Lehrgebäude Calvin's hing, daher man auch die, welche darunter gehörten, Gomaristen zu nennen pflegte. Der Gegenstand des Streits gewann bald an Umfang, indem über die Verbindlichkeit der recipirten Normalschrift, nämlich der Belgischen Confession und des Heidelberger Katechismus zugleich gestritten, und von der Partey des Arminius eine neue Durchsicht und Revision dieser beyden Schriften öffentlich gefordert wurde.

Arminius starb zwar im Jahr 1609.; aber die Uneinigkeit nahm doch nunmehr zu. Da aber die Anhänger des Arminius fürchten mußten, von ihren zahlreichen Gegnern unterdrückt zu werden, weil man sie willkührlicher Veränderungen in der Landesreligion und eines aufrührerischen Sinnes beschuldigte, so setzten sie im Jahr 1610. eine Vorstellung, auf Holländisch, Remonstrantie, an die Stände von Holland auf, worin sie sich gegen diese zwey Vorwürfe zu rechtfertigen suchten. Doch stellten sie darin auch die Differenz ihres Lehrbegriffs, von dem der Gomaristen, auf. Sie betraf fünf Puncte oder Artikel, nämlich:

1) Gott hat von Ewigkeit her beschlossen, die, welche an Christum glauben, und im Glauben und Gehorsam bis ans Ende beharren, zum ewigen Leben zu erwählen; die Unglaubigen und Unbußfertigen hingegen zu verwerfen und zu verdammen;

2) Mithin ist Christus für alle Menschen gestorben; doch genießen nur die Gläubigen die Vortheile seines Todes.

3) Der Mensch kann sich den seligmachenden Glauben nicht von sich selbst, noch durch die Stärke seiner moralischen Freyheit verschaffen, sondern er bedarf dazu der Gnade Gottes durch Christum.

4) Diese Gnade ist die Ursache des Anfangs, des Fortgangs und der Vollendung des Heils der Menschen, dergestalt, daß Niemand ohne diese einwirkende Gnade glauben, noch im Glauben beharren kann. Folglich müssen alle guten Werke der Gnade Gottes in Christo Jesu zugeschrieben werden. Die Gnade Gottes ist aber doch nicht unwiderstehlich.

5) Die Gläubigen haben durch die Gnade Gottes hinlängliche Kraft, um den Satan, die Sünde, die Welt, und ihre eigenen sinnlichen Begierden zu bekämpfen und zu überwinden.

Wegen dieser Vorstellungen der Anhänger des Arminius wurden sie seit dieser Zeit die Remonstranten genannt. Da die Gomaristen aber sogleich der Remonstranz eine andere entgegensetzten, so wurden diese auch Contraremonstranten genannt. Sie behaupteten mit Calvin und Beza einen ganz unbedingten Rathschluß Gottes zur Seligkeit und Verdammniß der Menschen, und alle andern daraus fließenden Sätze; sie waren aber in diesem Punct uneinig, ob der Rathschluß Gottes zur Beseligung oder Verdammung der Menschen über die Schöpfung und den Sündenfall hinauszusetzen, und Schöpfung und Sündenfall bloß als Mittel der Vollziehung des göttlichen Rathschlusses anzusehen sey; oder ob die Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß erst auf die Schöpfung und den Sündenfall erfolgt sey. Darüber zerfielen sie in zwey Partheyen; die, welche jenes behaupteten, wurden *Supralapsarii*, und die, welche dieser Meynung zugethan waren, *Infralapsarii* genannt.

§. 187.

Die Dordrechter Synode.

Im Kampfe gegen die Remonstranten vergaßen aber die Gomaristen ihre innern Zwistigkeiten, und um ihre weit schwächern Gegner auf einmal zu Boden zu drücken, forderten sie von der Versammlung der Generalstaaten eine Synode, die auch aufs J. 1618. nach Dordrecht ausgeschrieben ward. Auf derselben erschienen auch auswärtige Deputirte von reformirten Gemeinden in England, Schottland, der Pfalz, in Hessen, in der Schweiz, im Nassauischen und in Bremen. Auf diese Synode wurden nun die Remonstranten nicht etwa als mitrathende Mitglieder geladen, sondern sie wurden vorgefordert, um als Beklagte sich zu verantworten, und ihr Urtheil zu empfangen. Eine mündliche Vertheidigung der fünf Artikel der Remonstranz wurde ihnen gar nicht gestattet, und als sich fast alle Auftritte erneuert hatten, die man auf den alten Kirchenversammlungen unter den Byzantinern gesehen hat, so wurden die remonstrantischen Abgesandten ganz von der Synode abgewiesen. Endlich wurde die Versammlung geschlossen, nachdem die abgefaßten Beschlüsse am 6. May 1619. in der großen Kirche zu Dordrecht öffentlich abgelesen worden waren. Sie bezogen sich auf die fünf Artikel der Remonstranz und setzten fest:

1) weil alle Menschen in Adam gesündigt haben: so würde Gott nicht ungerecht handeln, wenn er das ganze Menschengeschlecht verdammte. Allein aus Liebe hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß alle die, welche an ihn glauben, selig werden. Der Glaube ist aber ein freyes Geschenk Gottes, und daß er von Gott einigen Menschen geschenkt wird, andern nicht, kommt von seinem ewigen Rathschluß her, nach welchem er die harten Herzen der Auserwählten erweicht, und zum Glauben lenkt; die Nichterwählten aber, aus einem gerechten Gericht, ihrer Verderblichkeit überläßt. Christus ist der Mittler aller Auserwählten, und die Auserwählung ist eine blose Wirkung des Wohlgefallens Gottes, und besteht darin, daß

Gott aus der großen Menge der Sünder einige Personen zu seinem Eigenthum annimmt. So ist auch die Verwerfung eine Wirkung des freyesten und gerechtesten Wohlgefallens Gottes, nach welcher er beschlossen hat, einige in dem gemeinen und verderbten Zustande zu lassen, in welchen sie sich durch ihre eigene Schuld gestürzt haben.

2) Die Wirksamkeit des Todes Jesu ist nur auf die Auserwählten einzuschränken, d. h. auf die, welche schon von jeher zur Seligkeit auserwählt sind.

3) Durch den Fall des ersten Menschenpaars ist das ganze Menschengeschlecht verdorben worden, weil sich die lasterhafte Natur fortpflanzte. Es sind zwar in dem Menschen, durch die Folge des Sündenfalls, nicht durchaus alle intellectuellen und moralischen Kräfte erstorben und verloren, aber die noch vorhanden sind doch, weder zu einer heilsamen Kenntniß Gottes, noch zur Besserung hinlänglich.

4) Die, welche Gott von Ewigkeit her zur Seligkeit erwählt hat, beruft er auch in der Zeit hier kräftig, und schenkt ihnen Glauben und Besserung. Beydes darf nämlich ihnen nicht selbst zugeschrieben werden, als wenn es durch Kraft ihres freyen Willens bewirkt worden wäre, sondern Gott schenkt ihnen die Gnade, die zur Erweckung des Glaubens, und zur Betreibung der Besserung zureichend ist.

5) Alle von Gott Berufenen werden von ihm in diesem Leben gänzlich von aller Herrschaft und Knechtschaft der Sünde befreyt. Fehlen sie auch bisweilen aus natürlicher Schwachheit, oder begehen grobe Fehler, so nimmt doch Gott wegen seines unveränderlichen Vorsatzes der Erwählung den heil. Geist nicht von ihnen. Todsünden läßt er sie aber gar nicht begehen. Er erneuert sie beständig zur Busse, so daß sie bis an ihr Lebensende in der Gnade bleiben. Diese Beschlüsse wurden in der Folge in den meisten reformirten Ländern angenommen, weswegen sie *symbolisches* Ansehen unter den Reformirten bis an unsere Zeiten erhalten haben.

§. 188.

Der Vniuersalismus hypotheticus.

Doch hatte die Prädestinationslehre das Unglück, ich in ihrer Strenge nicht jedermann unter den Reformirten u empfehlen; und es wurden sowohl öffentlich, als noch weit mehr im Stillen, wiederholte Versuche gemacht sie zu mildern. Dieß brachte auch den hypothetischen Universalismus um Vorschein. Man versteht eben darunter die Lehre von der allgemeinen, aber doch bedingten, Gnade Gottes, wie sie von Cameron, einem gebornen Schottländer, und seinem Schüler Amyrant (gewöhnlich Amyraldus genannt) Professor der Theologie zu Saumur im siebenzehnten Jahrhundert vorgetragen worden ist, um der calvinischen Prädestinationslehre einen efälligen Anstrich zu geben.

Folgende Säze machen diesen hypothetischen Universalismus aus: Gott hat beschlossen, alle Menschen durch Christum selig zu machen, wenn sie alle an ihn glauben. Aber hat einen zweyfachen Entschluß gefaßt, den bedingten allgemeinen, dessen eben gedacht ist, und den unbedingten besondern, vermöge dessen er nur denen, welche er auserwählt hat, den Glauben wirklich und in einem solchen Maase ertheilt, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen können. Durch die allgemeine Berufung der Menschen zur Seligkeit, wird ihr natürliches Unvermögen zum Glauben gehoben; sie können glauben, wenn sie wollen, aber es ist nur ein physisches Vermögen; das moralische fehlt ihnen noch. Die besondere Berufung hingegen ertheilt auch dieses Vermögen und den Glauben selbst, jedoch nur den Auserwählten.

Fünfte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

§. 189.

Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert aufgestandenen, ner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreyeinheit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob gleich auch öfters noch in andern verwandten Puncten dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben ein hartes Schicksal. Ludwig Hetzer, ein Schweizer, cher zu Zürch Priester gewesen war, die Reformation ann aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat doch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwinglia vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Go Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs Costnitz, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campan aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „ licher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, tution und Besserung“ nur eine Zweyeinigkeit an, inde den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das W die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehr doch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; den er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey lem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, son in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behaup zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das 1580. Claudius, aus Savoyen, verbreitete zwischen — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, dern ein bloser Mensch gewesen sey, und daß es nur Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er da ns Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwi

§. 190.

Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lälius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lälius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. sein Vaterland, ging nach Teutschland, von da nach Polen, und aber endlich, im Jahr 1562., zu Zürch. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungsarten in der Lehre von der Dreyeinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht auch seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im J. 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benutzung einiger, von Lälius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Reiche aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeynungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, eine geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeynungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. durch den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreyeinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Pinczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Sozzini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Puncten von den ihrigen abweichenden, Lehrbegriffs, weßwegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

Fünfte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

§. 189.

Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert aufgestandenen, G... ner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreyei... keit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob... gleich auch öfters noch in andern verwandten Puncten ... dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben ... ein hartes Schicksal. Ludwig Hetzer, ein Schweizer, ... cher zu Zürch Priester gewesen war, die Reformation an... aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat, doch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwingli... vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die G... Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs ... Costnitz, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campa... aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „... licher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, ... tution und Besserung" nur eine Zweyeinigkeit an, indem ... den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das W... die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes ... Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehr... doch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; den... er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey v... lem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, so... in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behaup... zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das ... 1580. Claudius, aus Savoyen, verbreitete zwischen ... — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben ... Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, ... dern ein bloser Mensch gewesen sey, und daß es nur ... Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er dar... ns Gefängniß, und wurde en... [illegible] der Stadt ve...

2) Mithin ist Christus für alle Menschen gestorben; i genießen nur die Gläubigen die Wohlthat seines Todes.

3) Der Mensch kann sich den seligmachenden Glauben n von sich selbst, noch durch die Stärke seiner moralischen Fr heit verschaffen, sondern er bedarf dazu der Gnade Go durch Christum.

4) Diese Gnade ist die Ursache des Anfangs, des F gangs und der Vollendung des Heils der Menschen, dergest daß Niemand ohne diese einwirkende Gnade glauben, noch Glauben beharren kann. Folglich müssen alle guten Werke Gnade Gottes in Christo Jesu zugeschrieben werden. Gnade Gottes ist aber doch nicht unwiderstehlich.

5) Die Gläubigen haben durch die Gnade Gottes hinl liche Kraft, um den Satan, die Sünde, die Welt, und i eigenen sinnlichen Begierden zu bekämpfen und zu überwind

Wegen dieser Vorstellungen der Anhänger des Armini wurden sie seit dieser Zeit die Remonstranten genan Da die Gomaristen aber sogleich der Remonstranz andere entgegensetzten, so wurden diese auch Contraremo stranten genannt. Sie behaupteten mit Calvin und B za einen ganz unbedingten Rathschluß Gottes zur Selig und Verdammniß der Menschen, und alle andern daraus f senden Sätze; sie waren aber in diesem Punct uneinig, ob Rathschluß Gottes zur Beseeligung oder Verdammung der M schen über die Schöpfung und den Sündenfall hinauszuse und Schöpfung und Sündenfall bloß als Mittel der Vol hung des göttlichen Rathschlusses anzusehen sey; oder ob Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdam niß erst auf die Schöpfung und den Sündenfall erfolgt Darüber zerfielen sie in zwey Partheyen; die, welche jenes hanpteten, wurden *Supralapsarii*, und die, welche dieser M nung zugethan waren, *Infralapsarii* genannt.

§. 187.

Die Dordrechter Synode.

Im Kampfe gegen die Remonstranten vergaßen aber die Gomaristen ihre innern Zwistigkeiten, und um ihre weit schwächern Gegner auf einmal zu Boden zu drücken, forderten sie von der Versammlung der Generalstaaten eine Synode, die auch aufs J. 1618. nach Dordrecht ausgeschrieben ward. Auf derselben erschienen auch auswärtige Deputirte von reformirten Gemeinden in England, Schottland, der Pfalz, in Hessen, in der Schweiz, im Nassauischen und in Bremen. Auf diese Synode wurden nun die Remonstranten nicht etwa als mitrathende Mitglieder geladen, sondern sie wurden vorgefordert, um als Beklagte sich zu verantworten, und ihr Urtheil zu empfangen. Die mündliche Vertheidigung der fünf Artikel der Remonstranz wurde ihnen gar nicht gestattet, und als sich fast alle Auftritte erneuert hatten, die man auf den alten Kirchenversammlungen unter den Byzantinern gesehen hat, so wurden die remonstrantischen Abgesandten ganz von der Synode abgewiesen. Endlich wurde die Versammlung geschlossen, nachdem die abgefaßten Beschlüsse am 6. May 1619. in der großen Kirche zu Dordrecht öffentlich abgelesen worden waren. Sie bezogen sich auf die fünf Artikel der Remonstranz und setzten fest:

1) weil alle Menschen in Adam gesündigt haben: so würde Gott nicht ungerecht handeln, wenn er das ganze Menschengeschlecht verdammte. Allein aus Liebe hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß alle die, welche an ihn glauben, selig werden. Der Glaube ist aber ein freyes Geschenk Gottes, und daß er von Gott einigen Menschen geschenkt wird, andern nicht, kommt von seinem ewigen Rathschluß her, nach welchem er die harten Herzen der Auserwählten erweicht, und zum Glauben lenkt; die Nichterwählten aber, aus einem gerechten Gericht, ihrer Verderblichkeit überläßt. Christus ist der Mittler aller Auserwählten, und die Auserwählung ist eine blose Wirkung des Wohlgefallens Gottes, und besteht darin, daß

Gott aus der großen Menge der Sünder einige Personen zu seinem Eigenthum annimmt. So ist auch die Verwerfung eine Wirkung des freyesten und gerechtesten Wohlgefallens Gottes, nach welcher er beschlossen hat, einige in dem gemeinen und verderbten Zustande zu lassen, in welchen sie sich durch ihre eigene Schuld gestürzt haben.

2) Die Wirksamkeit des Todes Jesu ist nur auf die Auserwählten einzuschränken, d. h. auf die, welche schon von jeher zur Seligkeit auserwählt sind.

3) Durch den Fall des ersten Menschenpaars ist das ganze Menschengeschlecht verdorben worden, weil sich die lasterhafte Natur fortpflanzte. Es sind zwar in dem Menschen, durch die Folge des Sündenfalls, nicht durchaus alle intellectuellen und moralischen Kräfte erstorben und verloren, aber die noch vorhanden sind doch, weder zu einer heilsamen Kenntniß Gottes, noch zur Besserung hinlänglich.

4) Die, welche Gott von Ewigkeit her zur Seligkeit erwählt hat, beruft er auch in der Zeit hier kräftig, und schenkt ihnen Glauben und Besserung. Beydes darf nämlich ihnen nicht selbst zugeschrieben werden, als wenn es durch Kraft ihres freyen Willens bewirkt worden wäre, sondern Gott schenkt ihnen die Gnade, die zur Erweckung des Glaubens, und zur Betreibung der Besserung zureichend ist.

5) Alle von Gott Berufenen werden von ihm in diesem Leben gänzlich von aller Herrschaft und Knechtschaft der Sünde befreyt. Fehlen sie auch bisweilen aus natürlicher Schwachheit, oder begehen grobe Fehler, so nimmt doch Gott wegen seines unveränderlichen Vorsatzes der Erwählung den heil. Geist nicht von ihnen. Todsünden läßt er sie aber gar nicht begehen. Er erneuert sie beständig zur Busse, so daß sie bis an ihr Lebensende in der Gnade bleiben. Diese Beschlüsse wurden in der Folge in den meisten reformirten Ländern angenommen, weswegen sie symbolisches Ansehen unter den Reformirten bis auf unsere Zeiten erhalten haben.

§. 188.

Der Vniuersalismus hypotheticus.

Doch hatte die Prädestinationslehre das Unglück, sich in ihrer Strenge nicht jedermann unter den Reformirten zu empfehlen; und es wurden sowohl öffentlich, als noch weit mehr im Stillen, wiederholte Versuche gemacht sie zu mildern. Dieß brachte auch den hypothetischen Universalismus zum Vorschein. Man versteht eben darunter die Lehre von der allgemeinen, aber doch bedingten, Gnade Gottes, wie sie von Cameron, einem gebornen Schottländer, und seinem Schüler Amyrant (gewöhnlich Amyraldus genannt) Professor der Theologie zu Saumur im siebenzehnten Jahrhundert vorgetragen worden ist, um der calvinischen Prädestinationslehre einen gefälligen Anstrich zu geben.

Folgende Sätze machen diesen hypothetischen Universalismus aus: Gott hat beschlossen, alle Menschen durch Christum selig zu machen, wenn sie alle an ihn glauben. Gott hat einen zweyfachen Entschluß gefaßt, den bedingten allgemeinen, dessen eben gedacht ist, und den unbedingten besondern, vermöge dessen er nur denen, welche er auserwählt hat, den Glauben wirklich und in einem solchen Maaße ertheilt, daß sie seiner Gnade nicht widerstehen können. Durch die allgemeine Berufung der Menschen zur Seligkeit, wird ihr natürliches Unvermögen zum Glauben gehoben; sie können glauben, wenn sie wollen, aber es ist nur ein physisches Vermögen; das moralische fehlt ihnen noch. Die besondere Berufung hingegen ertheilt auch dieses Vermögen und den Glauben selbst, jedoch nur den Auserwählten.

Fünfte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

§. 189.

Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert aufgestandenen, Gegner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreyeinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob sie gleich auch öfters noch in andern verwandten Puncten von dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben traf ein hartes Schicksal. Ludwig Hetzer, ein Schweizer, welcher zu Zürch Priester gewesen war, die Reformation annahm, aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat, jedoch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwinglianern vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs, zu Costnitz, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campanus, aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Restitution und Besserung“ nur eine Zweyeinigkeit an, indem er den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Wesen, die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes hielt. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrte jedoch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; denn ob er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey vor allem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1580. Claudius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1530. — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben seine Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloser Mensch gewesen sey, und daß es nur Eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er darüber ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwiesen.

§. 190.

Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lälius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lälius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. sein Vaterland, ging nach Teutschland, von da nach Polen, und aber endlich, im Jahr 1562., zu Zürch. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungsarten in der Lehre von der Dreyeinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht auch seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im J. 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benutzung einiger, von Lälius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Reiche aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeynungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, und geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeynungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. durch den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreyeinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Pinczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Sozzini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Puncten von den ihrigen abweichenden, Lehrbegriffs, weßwegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der A
darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten
mittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Aussp
des A. T. einen größern Werth, als die des N. T.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft
sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wen
will, mittheilen.

3) Deßwegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare
se durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden,
und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein
licher Mensch (homo diuinus) war, nach seiner Himmelf
wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferste
zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war
schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden
und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt
Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rath
Wirkung in den Himmel aufgefahren, und hat sich in de
ben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott
dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes
men der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner nach
gen, oder seit seiner zweyten Himmelfahrt ist nun also
zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur
sten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden
als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deßwegen nöthig,
das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten
beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine
schaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über
ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich ve
werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Bezie
auf seine wunderbare physische Entstehung und seine M
Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eig
chen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich ko
denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht

solute Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der Menschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige nur uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus in der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israelitischen Könige auch heissen, sondern der eingeborne Sohn Gottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm ertheilten, Majestät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott; denn nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mächtige und Gewalthabende Götter genannt. Deßwegen braucht er also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt zu seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht einmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, die eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich in der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und zwar solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind, so auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Dinge zu personificiren. Oft ist aber unter dem heil. Geist, wenn er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen Gottes ist ein offenbarer Widerspruch, weil zugleich behauptet wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es findet nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott statt, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müßte es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesum gestiftet worden ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch seinen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöhnungsamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch jetzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreyt. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übergetragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (peccati habitus) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Denn obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloser Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dessen Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bey Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns ver-

jenes, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird da- r im Abendmal ausser dem Brod und Wein nichts anders, der auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch nd Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von iemanden, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn icht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch an zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhal- n wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinia- ismus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift r Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schomann, nem Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buch- uckerey angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben las- n. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Ver- esserung bedürftig erachtet, besonders deßwegen, weil darin ie Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde da- er dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Ra- kau, eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J. 1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Pre- diger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus Moscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Va- lentin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau, übergetragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit vieler Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: Christianae religionis breuissima institutio, zum Grunde legten, worauf Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in pol- nischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Mosco- rovius übersetzt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u. 612., von Smalz übersetzt, auch in teutscher Sprache er- schienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich er Rakauische Katechismus (Catechismus racouiensis) enannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu darge- stellt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus ach und nach beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Sozzini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beysammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm heraus gegebene Schrift: Confessio fidei christianae, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie. 4. B. St. 2. S. 201. ff.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Jlgen, vita Laelii Socini. Lipsiae 1814. 8.

Zweyter Abschnitt.
Geschichte der Dogmatik.

§. 191.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophischen und barbarischen Wuste der Scholastiker eines Theils befreyen, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Caravajal, in seinem Theologi, sententiarum liber singularis carum seu restitutae theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen Locis theologicis, Salam. 1562. Fol. Editia nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päbste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte dieß nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini disputatio de controuersiis christianae fidei. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.

Fünfte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs unter den Unitariern.

§. 189.

Von den Unitariern überhaupt.

Unter dem Namen der Unitarier begreift man alle, im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert aufgestandenen, Gegner des herrschenden Lehrbegriffs von der göttlichen Dreyeinigkeit. Man nennt sie daher auch Antitrinitarier, ob sie gleich auch öfters noch in andern verwandten Puncten von dem kirchlichen System abwichen. Die meisten derselben traf ein hartes Schicksal. Ludwig Hetzer, ein Schweizer, welcher zu Zürch Priester gewesen war, die Reformation annahm, aber schon im Jahr 1525. zu den Wiedertäufern übertrat, jedoch sich hernach zum Scheine wieder mit den Zwinglianern vereinigte, wurde wegen seines Buches gegen die Gottheit Christi, zugleich aber auch wegen wiederholten Ehebruchs, zu Costnitz, im Jahr 1529. enthauptet. Johann Campanus, aus dem Herzogthum Jülich, nahm in seinem Buche: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt, Restitution und Besserung“ nur eine Zweyeinigkeit an, indem er den heil. Geist nicht für eine Person, sondern für das Wesen, die Natur und Wirkungen des Vaters und Sohnes hielt. Von dem Sohne behauptet er zwar die Persönlichkeit, lehrte jedoch, daß er einen Anfang des Seyns gehabt habe; denn ob er gleich aus der Substanz seines Vaters gezeugt sey vor allem Erschaffenen, so sey er doch nicht von Ewigkeit, sondern in der Ewigkeit gezeugt. Er kam wegen dieser Behauptung zu Cleve ins Gefängniß, und starb darin gegen das Jahr 1580. Claudius, aus Savoyen, verbreitete zwischen 1530 — 1550., hie und da in der Schweiz und in Schwaben seine Meynung, daß Christus nicht der ewige Sohn Gottes, sondern ein bloser Mensch gewesen sey, und daß es nur Eine Person in der Gottheit gäbe. Zu Augsburg kam er darüber ins Gefängniß, und wurde endlich aus der Stadt verwiesen.

§. 190.

Von den Socinianern insonderheit.

Hauptsächlich gingen aus Italien viele Antitrinitarier aus, und darunter sind Lälius und Faustus Socinus am berühmtesten geworden. Lälius Socinus wurde im Jahr 1525. zu Siena geboren, verließ aber schon im Jahr 1545. sein Vaterland, ging nach Teutschland, von da nach Polen, starb aber endlich, im Jahr 1562., zu Zürch. Lange lebte er mit den Reformirten in kirchlicher Gemeinschaft; endlich offenbarte er aber seine abweichenden Vorstellungsarten in der Lehre von der Dreyeinigkeit. Diese theilte er in geheimen Unterricht auch seinem Neffen, Faustus Socinus geboren zu Siena im J. 1539. mit. Eben dieser ist es, der mit Benutzung einiger, von Lälius Socinus hinterlassenen ungedruckten, Schriften das sogenannte Socinianische Lehrsystem erbaut hat. Er verließ im Jahr 1559. auch Italien, und begab sich, 1579., nach Polen, wo er unter den Unitariern Aufnahme fand, die in diesem Reiche aus Einheimischen und Fremden, welche ihrer Religionsmeynungen wegen eine Zuflucht suchten, sich gesammelt hatten, und geraume Zeit unter dem Namen von Reformirten oder Lutheranern daselbst lebten, endlich aber mit ihren Lehrmeynungen dreist hervortraten, auf der Synode zu Seczenim 1556. durch den Petrus Gonesius, die Lehre von der Dreyeinigkeit bestreiten ließen, und sich dann auf der Synode zu Pinczow 1563., und zu Petricow 1565. von der protestantischen Gemeinde förmlich trennten. Anfänglich hatten sie zwar dem Faustus Sozzini die Aufnahme in ihre kirchliche Gesellschaft verweigert; aber endlich gewann er sich dieselbe, und vermochte sie sogar zur Annahme seines, in einigen Puncten von den ihrigen abweichenden, Lehrbegriffs, weßwegen sie auch in der Folge nach ihm, Socinianer, genannt wurden. Der eigentliche Lehrbegriff besteht, nach Ziegler's Darstellung, aus folgenden Sätzen:

1) Was nicht in der Bibel gelehrt ist, gehört nicht zum

christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der Bibel darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten unmittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Aussprüche des A. T. einen größern Werth, als die des N. T.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft an sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wenn er will, mittheilen.

3) Deßwegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare Weise durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden, und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein göttlicher Mensch (homo diuinus) war, nach seiner Himmelfahrt wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferstehung zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war aber schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden war, und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt auf Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rath und Wirkung in den Himmel aufgefahren, und hat sich in demselben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott selbst dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes Namen der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner nachherigen, oder seit seiner zweyten Himmelfahrt ist nun also Jesus zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur höchsten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden kann, als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deßwegen nöthig, um das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten, zu beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine Herrschaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über das ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich verehrt werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Beziehung auf seine wunderbare physische Entstehung und seine Messias Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eigentlichen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich kommt: denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht eine

solute Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der Menschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige nur uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus in der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israelitischen Könige auch heissen, sondern der eingeborne Sohn Gottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm ertheilten, Majestät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott; denn nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mächtige und Gewalthabende Götter genannt. Deßwegen braucht er also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt zu seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht einmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes, die eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich in der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und zwar solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind, so auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Dinge zu personificiren. Oft ist aber unter dem heil. Geist, wenn er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen Gottes ist ein offenbarer Widerspruch, weil zugleich behauptet wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es findet nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott statt, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müßte es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesum gestiftet worden ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch seinen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöhnungsamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch ietzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreyt. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übergetragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (peccati habitus) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Denn obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloser Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dem Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bey Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns ver-

[J]enes, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird da[he]r im Abendmal ausser dem Brod und Wein nichts anders, [we]der auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch [un]d Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von [n]iemanden, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn [n]icht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch [m]an zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhal[te]n wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinia[ni]smus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift [de]r Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier [i]n Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schomann, [ein]em Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buch[d]ruckerey angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben las[se]n. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Ver[be]sserung bedürftig erachtet, besonders deßwegen, weil darin [d]ie Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde da[he]r dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Ra[ka]u, eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J. 1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Pre[d]iger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus Moscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Valentin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau, [ü]bergetragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit [v]ieler Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: Christianae religionis breuissima institutio, zum Grunde legten, [w]orauf Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in pol[n]ischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Moscorovius übersetzt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u. 1612., von Smalz übersetzt, auch in teutscher Sprache er[s]chienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich [de]r Rakauische Katechismus (Catechismus racouiensis) [ge]nannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu darge[st]ellt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus [n]ach und nach beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Sozzini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beysammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm herausgegebene Schrift: Confessio fidei christianae, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie. 4. B. St. 2. S. 201. f.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Jlgen, vita Laelii Socini. Lipsiae 1814. 8.

Zweyter Abschnitt.
Geschichte der Dogmatik.

§. 191.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophistischen und barbarischen Wuste der Scholastiker eines Theils befreyen, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Caravajal, in seinem Theologi, sententiarum liber singularis carum seu restitutae theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen Locis theologicis, Salam. 1562. Fol. Editia nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päpste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte dieß nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini disputatio de controuersiis christianae fidei. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.

christlichen Lehrbegriff; und von den Aussprüchen der A
darf man nicht im Mindesten abweichen, denn sie enthalten
mittelbare göttliche Offenbarungen. Doch haben die Ausspr
des A. T. einen größern Werth, als die des N. T.

2) Gott ist ein Wesen, welches die höchste Herrschaft
sich selbst hat; doch kann er sie auch einem Andern, wem
will, mittheilen.

3) Deßwegen wurde Jesus, der auf eine wunderbare
se durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt worden,
und in so fern kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein
licher Mensch (homo diuinus) war, nach seiner Himmelf
wegen seines Gehorsams, seines Todes und seiner Auferst
zur göttlichen Herrschaft über die Welt erhoben. Er war
schon früher, nachdem er als Mensch geboren worden
und ehe er noch das, ihm von Gott aufgetragene, Amt
Erden zu verwalten angefangen hatte, nach Gottes Rath
Wirkung in den Himmel aufgefahren, und hat sich in de
ben eine Zeitlang aufgehalten, um unmittelbar von Gott
dasjenige zu hören und zu sehen, was er bald in Gottes
men der irdischen Welt verkünden sollte. Seit seiner nac
gen, oder seit seiner zweyten Himmelfahrt ist nun also
zur Herrschaft über die Menschenwelt erhoben, und zur
sten Majestät, worüber nichts Höheres gedacht werden
als die Majestät Gottes selbst, gelangt.

Diese höchste Herrschaft war Jesu deßwegen nöthig,
das eigentliche Volk Gottes, die Frommen und Gerechten
beschützen, und zur ewigen Seeligkeit zu führen. Seine
schaft erstreckt sich aber zugleich über die Engel, und über
ganze Universum. Jesus muß daher eben so göttlich ve
werden, als Gott selbst. Sohn Gottes heißt er in Bezie
auf seine wunderbare physische Entstehung und seine M
Würde; denn er ist der König des Volks Gottes im eig
chen und höchsten Sinn, worin ihm Niemand gleich ko
denn sein Reich ist ein absolutes Reich, und seine Macht

olute Macht, weil sie sich auch über den Geist und Willen der
nschen erstreckt. Dagegen waren die israelitischen Könige
r uneigentliche Gesalbte, und mit Recht wird daher Jesus
der Bibel nicht bloß Sohn Gottes genannt, wie die israe-
ischen Könige auch heissen, sondern der eingeborne Sohn
ottes. Eben so heißt er, wegen der, ihm ertheilten, Maje-
ät und Herrschaft über die Welt mit Recht im N. T. Gott;
nn nach dem hebräischen Sprachgebrauche werden alle Mäch-
ige und Gewalthabende Götter genannt. Deßwegen braucht
r also, als Gott, nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt
u seyn, wovon die Bibel nichts sagt, und was ihr gar nicht
inmal gemäß ist, da Jesus erst durch die Auferstehung zum
Sohne Gottes erklärt worden ist. Röm. 1, 1. ff.

4) Der heil. Geist ist eine Kraft und Wirksamkeit Gottes,
ie eine gewisse Heiligkeit mit sich bringt. Wenn ihm gleich
n der heil. Schrift auch Eigenschaften beygelegt werden, und
war solche, die Gott allein zukommen, so ist es doch in der
Bibel gewöhnlich, sich von Dingen, die keine Personen sind,
so auszudrücken, als wenn sie Personen wären, oder die Din-
ge zu personificiren. Oft ist aber unter dem heil. Geist, wenn
er in der Bibel genannt wird, Gott selbst zu verstehen.

5) Die Lehre von drey Personen in dem Einigen Wesen
Gottes ist ein offenbarer Widerspruch, weil zugleich behauptet
wird, daß Gott nur Einer, und daß er nicht Einer sey. Es
findet nur Eine Substanz oder Essenz, der Zahl nach, in Gott
statt, und in so fern sie mit Vernunft existirt, ist sie einerley
mit Person; daher ist auch der Zahl nach nur Eine Person in
Gott, und wenn es mehrere Personen in Gott gäbe, so müß-
te es auch mehrere Substanzen in ihm geben.

6) Die Versöhnung, welche durch Jesum gestiftet worden
ist, ist erst nach seinem Erdenleben im Himmel geschehen, als
er sich für die Menschen der Gottheit darstellte. Denn erst durch
einen Tod auf Erden hat er das Recht erhalten, das Versöh-
nungsamt im Himmel zu verwalten. Diese Expiation dauert

auch jetzt noch im Himmel fort, und durch sie werden wir von den positiven Strafen der Sünde befreyt. Dieß geschieht durch eine freye und gnädige Erlassung der Strafen unsrer Sünden von Gott; aber keineswegs als Folge einer, von Jesu geleisteten, Genugthuung, die ein Widerspruch ist, weil Personalstrafen nicht auf Andere übergetragen werden können.

7) Die Verdorbenheit der menschlichen Natur, oder der in ihr liegende Hang zur Sünde (peccati habitus) steht in keinem Zusammenhang mit dem Fall des ersten Menschenpaars, sondern er kommt von dem Mißbrauch des freyen Willens her. Es findet also auch keine Zurechnung der Sünde Adams statt; indeß hatte sie doch die physische Folge, daß alle Nachkommen Adams absolut nothwendig dem Tode unterworfen sind. Denn obgleich Adam auch vor seinem Fall sterblicher Natur gewesen war: so war er doch dem Tode nicht absolut nothwendig unterworfen. Die göttliche Gnade hätte ihn und seine Nachkommen, auf immer, vor dem Tod bewahren können, wenn er nicht durch den Fall physisch nothwendig geworden wäre.

8) Das Ebenbild Gottes bestand in der Herrschaft über die Erde und ihre Geschöpfe, welche keineswegs durch den Fall Adams verloren gegangen ist.

9) Der Mensch kann sich zwar aus bloser Liebe zur Tugend, und aus eigener Kraft seines freyen Willens bessern, aber seine Besserung gelingt doch erst vollkommen unter dem wirksamen Einfluß und Beystand der Gnade Gottes, dessen Wirkungen indessen der Mensch auch widerstehen kann.

10) Taufe und Abendmal sind keine Sacramente, sondern bloß bedeutungsvolle Gebräuche. Die Taufe, die indessen bey Kindern christlicher Eltern gar nicht nothwendig ist, ist eine feyerliche Aufnahme in die Gesellschaft Christi, und bildet die Vergebung der Sünden ab. Das Abendmal ist eine Handlung, welche der Erwähnung und Verkündigung des Todes Jesu gewidmet ist, und das Mittel dazu sind Brod und Wein, die den, für uns aufgeopferten, Leib, und sein, für uns ver-

Fenes, Blut abbilden und figürlich darstellen. Es wird da- r im Abendmal ausser dem Brod und Wein nichts anders, der auf eine körperliche noch geistige Weise, Christi Fleisch d Blut, weder mit dem Munde, noch mit dem Geiste von iemanden, habe er den ächten Glauben, oder habe er ihn icht, genossen; bloß Brod und Wein wird genossen, wodurch an zur Hoffnung des ewigen Lebens genährt und unterhal- n wird.

Auf diesen Hauptsätzen beruht der ursprüngliche Socinia- ismus, der bald auch in einer öffentlichen Bekenntnißschrift er Welt vorgelegt ward. Es hatten nämlich die Unitarier Polen, schon im Jahr 1574., durch Georg Schomann, inem Prediger ihrer Parthey zu Rakau, wo sie eine Buch- ruckerey angelegt hatten, einen Katechismus herausgeben las- n. Dieser Katechismus wurde aber nachgehends einer Ver- esserung bedürftig erachtet, besonders deßwegen, weil darin ie Nothwendigkeit der Taufe behauptet ward. Es wurde da- er dem Faustus Socinus, und einem Prediger zu Ra- kau, eine Überarbeitung desselben aufgetragen. Allein im J. 1604. starb Socinus, und im folgenden Jahr auch der Pre- iger. Dieses Revisionswerk wurde nun dem Hieronymus Moscorovius, einem polnischen Edelmann, und dem Va- entin Smalz, einem Socinianischen Prediger zu Rakau, übergetragen. Beyde unterzogen sich auch der Arbeit; aber mit vieler Freyheit, indem sie Socin's kleine Schrift: Chri- stianae religionis breuissima institutio, zum Grunde legten, worauf Smalz, im Jahr 1605., einen Katechismus in pol- nischer Sprache herausgab, der im Jahr 1609. von Mosco- rovius übersetzt, auch in lateinischer Sprache, und 1608 u. 612., von Smalz übersetzt, auch in teutscher Sprache er- schienen ist, und wegen des Druckorts Rakau, gewöhnlich er Rakauische Katechismus (Catechismus racouiensis) enannt wird. Darin ist Socin's Lehrbegriff treu darge- stellt; aber in den folgenden Ausgaben hat der Katechismus ach und nach beträchtliche Veränderungen erlitten, welche sich

alle in der letzten von Sozzini selbst besorgten Ausgabe vom J. 1684. beysammen befinden. Eine andere symbolische Schrift der Socinianer ist die im J. 1642. von ihm herausgegebene Schrift: Confessio fidei christianae, welche von Jonas Schlichting verfaßt ist, und eine Erklärung der apostolischen Symbole nach Socinianischen Grundsätzen enthält.

Cf. F. Bock, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum. Regiomont. 1774—76. 2. B. 8.

Ziegler's Abhandlung: Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs nach seiner ersten ursprünglichen Gestalt, in Henke's Magazin für Religionsphilosophie. 4. B. St. 2. S. 201. f.

Bengel's Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinianischen Lehrbegriffs, in Süßkind's Magazin für Dogmatik und Moral. St. 14. S. 133. ff.; St. 15. S. 104. ff.

Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen v. J. G. Rosenmüller, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte.

Hartmann's Geschichte des Lehrbegriffs der Socinianer in seinen Beyträgen zur christlichen Kirchen- und Reformationsgeschichte. Thl. 1.

Ch. Fried. Jlgen, vita Laelii Socini. Lipsiae 1814. 8.

Zweyter Abschnitt.
Geschichte der Dogmatik.

§. 191.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

In der römisch-katholischen Kirche erhielt der dogmatische Vortrag durch die Reformation keine Änderung; sondern es wurde die scholastische Methode beybehalten, und man suchte

sie aufrecht zu erhalten. Zwar suchte man sie von dem sophistischen und barbarischen Wuste der Scholastiker eines Theils zu befreyen, und man sprach selbst öffentlich von der nothwendigen Verbesserung der hergebrachten Schultheologie, was vornämlich der spanische Theolog Ludwig von Caravajal, in seinem Theologi, sententiarum liber singularis carum seu restitutae theologiae et a sophistica et barbariae repurgatae specimen, Col. 1545. 8. gethan hat. Allein dem Wesen nach war es doch die alte scholastische Theologie, die man lehrte.

Melchior Canus, oder vielmehr Cano, zuerst Lehrer der Theologie zu Salamanca, und zuletzt Provinzial des Dominicanerordens in Castilien, lieferte in seinen Locis theologicis, Salam. 1562. Fol. Editia nouissima Viennae 1764. 4. eine theologische Propädeutik, oder vielmehr Topik, indem er die Quellen aufzudecken sucht, aus welchen die theologischen Lehrsätze geschöpft werden müssen. Er nennt, ganz den Grundsätzen seiner Kirche getreu, die heil. Schrift, die Tradition, die Kirchenväter, die Scholastiker, und die Entscheidungen der Päbste. Canus sprach zwar auch von Verbesserung der dogmatischen Methode, und war dem Barbarismus und Scholasticismus von Herzen gram; allein auf das Ganze hatte dieß nicht den geringsten Einfluß, und man fuhr noch immer fort, über Lombardus Sentenzen, oder Thomas Summar zu commentiren. Unter allen dogmatischen Werken haben aber das größte Ansehen erlangt, des Jesuiten und nachmaligen Cardinals Roberti Bellarmini disputatio de controuersiis christianae fidei. Ingolstadii 1789 — 1792. 3. Vol. Fol. Editio nouissima Mediolani 1721. 4. Vol. Fol. Sie haben auch, wegen der streng darin herrschenden Consequenz noch heut zu Tage unter allen dogmatisch-polemischen Werken der Katholiken den größten Werth.

§. 192.

Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich verkündigte. Luther selbst hatte indeß bey seinen vielen Geschäften nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, ob sich gleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gethan hat. Er gab heraus: Lutheri theologia pura et sincera, e viri diuini scriptis vniuersis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fidei digesta et concinnata. Francof. 1709. 4. und die Supplemente 1710. Melanchthon war der erste Dogmatiker unserer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologicae.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melanchthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer entstanden war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melanchthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525, 1535, 15[illegible] und 1559. hat Melanchthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melanchthon's ganzes Bestreben bey Abfassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und faßliche Vortragsart ist daher auch Hauptvorzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melanchthon's Tod, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melanchthon's Locis theologicis. Nürnb. 1780. 8.

Ein Schüler von Melanchthon, Martin Chemnitz, zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

untarbarüber: Loci theologici, quibus Melanchthonis L. C. explicantur, der aber erst nach seinem Tode von Polycarp Leyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zum Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder zurück, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Victorini Strigelii Loci communes, welche Christ. Pezel zu Neustadt an der Hardt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Iac. Heerbrandtii compendium Theologiae, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erhielt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die Formula concordiae erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Haffenreffer's Loci theologici Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System nach der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach gab Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon. Vitteb. 1619. worin auch, wie in seinem Compendium, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerhard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine

Loci theologici erschienen zu Jena 1622—1625. und noch nahe an unserer Zeit, von Joh. Friedr. Cotta Tübingen 1764. mit vielen critischen und schätzbaren Beme gen in 24 Bänden in 4. wieder revidirt worden. In di zwar gründlichen, aber weitläuftigen Werk ist wieder von Aristotelischen Causalmethode Gebrauch gemacht worden.

§. 193.

Trennung der Dogmatik von der Moral.

Bis jetzt war es gewöhnlich, die Glaubens- und Et lehre in Verbindung miteinander vorzutragen; aber Cal sonderte in seiner, zu Goßlar im Jahr 1619. herausgegeb Epitome theologiae die Dogmatik von der Moral ab; diese Absonderung hat man zweckmäßig befunden, und in Folge beybehalten.

§. 194.

Die Prolegomena der Dogmatik.

Nicolaus Selneccer, Professor der Theologie Superintendent zu Leipzig, hatte seinen Institutiones reli nis christianae, Francof. 1573. fol. eine Einleitung vo setzt, und darin den Artikel von der Offenbarung der heil Schrift in dem Canon abgehandelt. Dieß blieb in der Fo und hat den sogenannten Prolegomenen der Dogmatik Ursprung gegeben.

§. 195.

Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirc

Schon Zwingli hat in seinem Commentarius de et falsa religione 1525. 8. ein obgleich nicht ganz vollst ges dogmatisches System geliefert, welches sich sowohl Correctheit und Schönheit des Ausdrucks, als durch lil Grundsätze und Ansichten auszeichnet. Dessen Christiana

dei breuis et clara expositio ist eigentlich eine Apologie des reformirten Lehrbegriffs, und machte am meisten wegen der, in der Zuschrift an den König von Frankreich geäusserten Behauptung: daß auch tugendhafte Heyden, z. B. Socrates an der ewigen Seeligkeit Antheil hätten, großes Aufsehen.

Was Zwingli nur zum Theil gethan hatte, vollendete Calvin, der in seinen Institutiones religionis christianae 1535. Fol. seiner Kirche ein vollständiges System der Dogmatik gab, das aber in den folgenden Ausgaben, von welchen die letzte, von Calvin selbst veranstaltet, im Jahr 1559. erschien, noch viele Erweiterungen und Verbesserungen erhielt. Die Methode Calvin's ist biblisch philosophisch. Die nachfolgenden Dogmatiker in der reformirten Kirche lenkten wieder auf die scholastische Methode zurück, wie dieß zu gleicher Zeit auch in der lutherischen geschah. Johann Maccovius, Professor der Theologie zu Franeker machte den Anfang, und wurde deßwegen auch bey der Dorbrechter Synode verklagt. Allein ob es ihm gleich untersagt wurde, so blieb er doch auf diesem Wege, und seine Loci theologici, Francof. 1619. 8. Edit. noua 1605. 4. sind daher ganz in scholastischer Manier geschrieben. Aber weit höher trieb die Sache Voëtius, Professor der Theologie zu Utrecht, dessen Selectae disputationes theologicae 1648—49. V. Vol. 4. zwar ein vollständiges System bilden, aber auch zugleich das non plus vltra aller nur erdenklichen scholastischen Spitzfündigkeiten sind. Dagegen hat Wendelin, Rector des Gymnasiums zu Anhalt, in seiner Christiana theologia, Hannouerae 1634. Editio nouissima, Marburgii 1700. 12. wieder auf die biblische Methode zurück zu lenken gesucht. Dieß sind die wenigen Dogmatiker, welche die reformirte Kirche in dieser Periode hervorgebracht hat.

§. 196.

Die Cocceische Bundestheologie.

Coccejus, Professor der Theologie zu Leyden, hat eine besondere Methode, die Dogmatik zu bearbeiten, gefunden, welche man die Föderalmethode, oder die Bundestheologie zu nennen pflegt. Er hat diese Methode zuerst angewandt in seiner Summa doctrinae de foedere et testamento Dei. Lugd. 1648. Die Föderalmethode beruht nun auf der Idee eines, von Gott mit den Menschen gemachten, Bündnisses. Coccejus unterschied aber 1) den Bund der Natur, oder den Werkbund, foedus naturae seu operum vor dem Falle, und 2) den Gnadenbund, oder den Bund des Glaubens nach dem Falle. Dieser Gnadenbund hat nun eine dreyfache Ökonomie oder Einrichtung erhalten: 1) die Ökonomie vor dem Gesetz, oder die patriarchalische; 2) die unter dem Gesetz, oder die gesetzliche; 3) die mit dem Evangelio, oder evangelische. Nach diesem Schema wird nun die ganze Theologie mit lauter, aus dem Bundeswesen entlehnten, Terminis und Formeln abgehandelt, und die berühmtesten dogmatischen Werke aus der reformirten Kirche, nach dieser Methode geschrieben, sind folgende:

F. Burmanni synopsis Theologiae et specialiter foederum Dei. Vltrajecti 1671. 4.

Braun, doctrina foederis. Amst. 1688.

H. Witsius, de oeconomia foederis Dei cum hominibus. lib. IV. Herb. 1712.

§. 197.

Unter den Socinianern.

Die Socinianer haben wenig Systematiker gehabt. Socinus Summa religionis christianae, Cracouiae 1671. 8. ist nur ein gedrängter Schattenriß. Eben so ist auch Ostorod's Unterrichtung von den vornehmsten Lehrpuncten der

lichen Religion. In solchen Lehrbegriffen ist fast die ganze
fession der unitarischen Gemeinden in Polen weiter
ts als ein Compendium. Dagegen ist in dem Buche
lkelius, eines socinianischen Predigers in Polen: De
a religione, Craconiae 1650. 4. der socinianische Lehrbe-
f nicht nur mit Vollständigkeit, sondern auch mit Freyheit
Scharfsinn vorgetragen.

§. 198.

Unter den Arminianern.

Die berühmtesten Systematiker unter ihnen waren: Si-
n Episcopius, der zum Aufkommen der Partey sehr viel
getragen hat. Seine Institutiones theologicae sind aber
nach seinem Tode mit seinen übrigen Werken, Amsterdam
50. fol. herausgegeben worden. Sie sind aber unvollstän-
, weil sie Episcopius unvollendet hinterlassen hat. Sie
sich übrigens durch Simplicität und glücklichen Scharf-
. Nach Episcopius hat sich Stephanus Cur-
ellaeus durch seine Institutiones religionis christianae
ersten Bande seiner theologischen Werke, Amsterdam 1650.
l. berühmt gemacht.

§. 192.

Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich verkündigte. Luther selbst hatte indeß bey seinen vielen Geschäften nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, ob sich gleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gethan hat. Er gab heraus: Lutheri theologia pura et sincera, e viri diuini scriptis vniuersis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fidei digesta et concinnata. Francof. 1709. 4. und die Supplemente 1710. Melanchthon war der erste Dogmatiker unrer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologiae.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melanchthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer entstanden war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melanchthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525., 1535., 1543. und 1559. hat Melanchthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melanchthon's ganzes Bestreben bey Abfassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und faßliche Vortragsart ist daher auch Hauptvorzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melanchthon's Tode, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melanchthon's Locis theologicis. Nürnb. 1780. 8.

Ein Schüler von Melanchthon, Martin Chemnitz, zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

[illegible]darüber: Loci theologici, quibus Melanchthonis L. C. explicantur, der aber erst nach seinem Tode von Polycarp Leyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zum Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder zurück, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Victorini Strigelii Loci communes, welche Christ. Pezel zu Neustadt an der Hardt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Iac. Heerbrandtii compendium Theologiae, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erhielt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die Formula concordiae erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Haffenreffer's Loci theologici Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System nach der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach gab Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon. Vitteb. 1619. worin auch, wie in seinem Compendium, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerhard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine

§. 192.

Geschichte der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

Von den Reformatoren ließ sich mit Recht eine Verbesserung der dogmatischen Methode erwarten, da die Fehlerhaftigkeit der scholastischen Methode sich öffentlich verkündigte. Luther selbst hatte indeß bey seinen vielen Geschäften nicht so viel Zeit, ein theologisches Lehrgebäude aufzuführen, ob sich gleich aus seinen vielen Schriften eine Dogmatik oder ein theologisches Lehrgebäude zusammentragen läßt, welches auch später J. H. May gethan hat. Er gab heraus: Lutheri theologia pura et sincera, e viri diuini scriptis vniuersis, maxime tamen latinis, per omnes articulos fidei digesta et concinnata. Francof. 1709. 4. und die Supplemente 1710. Melanchthon war der erste Dogmatiker unserer Kirche. Er gab 1521. zu Wittenberg heraus: Loci communes rerum theologicarum seu hypothesis theologicae.

In dieser Ausgabe umfaßte das Lehrbuch noch nicht den ganzen Lehrbegriff, weil es eigentlich bloß aus Melanchthon's Vorlesungen über den Brief an die Römer entstanden war. Bey jeder folgenden Ausgabe, deren Melanchthon noch vier besorgt hat, nämlich in den J. 1525., 1535., 1543. und 1559. hat Melanchthon dasselbe vollständiger zu machen gesucht. Melanchthon's ganzes Bestreben bey Abfassung und Erweiterung dieses Buchs ging dahin, alle scholastischen Subtilitäten zu vermeiden, und die Glaubenslehre in einfacher bildender Gestalt, jedoch mit Beybehaltung einiger scholastischer Terminologie darzulegen. Die populäre und faßliche Vortragsart ist daher auch Hauptvorzug dieser lutherischen Urdogmatik. Sie wurde auch, nach Melanchthon's Tod, noch öfter gedruckt; den neuesten Abdruck davon besorgte Joh. Christ. Wilh. Augusti. Leipz. 1821.

Vgl. G. Th. Strobel's Versuch einer Litterargeschichte von Melanchthon's Locis theologicis. Nürnb. 1780. 8.

Ein Schüler von Melanchthon, Martin Chemnitz, zuletzt Superintendent in Braunschweig, schrieb einen Com-

unter darüber: Loci theologici, quibus Melanchthonis L. C. explicantur, der aber erst nach seinem Tode von Polycarp Leyser, im Jahr 1591. zu Frankfurt a. M. in Quart gedruckt, und dann mit einigen Zusätzen zu Wittenberg 1610 u. 1623. wieder aufgelegt worden ist. Chemnitz rief zum Theil die scholastische Methode und Terminologie wieder zurück, doch hielt er sich in den Grenzen der Mäßigkeit. Ein anderes opus posthumum hat weniger Werth, nämlich Victorini Strigelii Loci communes, welche Christ. Pezel zu Neustadt an der Hardt von 1582—1584. in 4 Quartbänd. edirte. In etwas früherer Zeit erschien Iac. Heerbrandtii compendium Theologiae, Tubingae 1571., welches zwar die Ehre erhielt ins Griechische übersetzt zu werden, aber keine Änderung in der Methode machte. Nachdem die Formula concordiae erschienen, und in vielen teutschen Ländern angenommen war, so hatten die rechtgläubigen gelehrten Theologen nichts angelegentlicheres zu thun, als daß sie nach diesem Grundriß die evangelisch-lutherische Dogmatik zu einem recht festen und geräumigen Gebäude aufführten. Dieß haben sie auch, und zum Theil mit glücklichem Erfolg, gethan. Haffenreffer's Loci theologici Tub. 1601. hatten das Glück auf der schwedischen Universität als Lehrbuch eingeführt zu werden. Leonhard Hutter, Professor zu Wittenberg erhielt von seinem Churfürsten, Christian II., den Befehl, ein theologisches System nach der heil. Schrift und nach der Concordienformel zu entwerfen, welches er auch in seinem so oft gedruckten: Compendium locorum theologicorum ex scriptis sacris et libro concordiae. Vitemb. 1610. der Welt vorgelegt hat. Hernach gab Hutter noch ein größeres dogmatisches Werk heraus, mit dem Titel: Loci communes theologici ad methodum locor. Melanchthon. Vitteb. 1619. worin auch, wie in seinem Compendium, zwar Ordnung und Licht herrscht, aber zuviel Polemik.

In der nämlichen Zeit trat Johann Gerhard, Professor der Theologie zu Jena, als Dogmatiker auf. Seine

Loci theologici erschienen zu Jena 1622—1625. und sind noch nahe an unserer Zeit, von Joh. Friedr. Cotta zu Tübingen 1764. mit vielen critischen und schätzbaren Bemerkungen in 24 Bänden in 4. wieder revidirt worden. In diesem zwar gründlichen, aber weitläufigen Werk ist wieder von der Aristotelischen Causalmethode Gebrauch gemacht worden.

§. 193.

Trennung der Dogmatik von der Moral.

Bis jetzt war es gewöhnlich, die Glaubens- und Sittenlehre in Verbindung miteinander vorzutragen; aber Calixt sonderte in seiner, zu Goslar im Jahr 1619. herausgegebenen Epitome theologiae die Dogmatik von der Moral ab; und diese Absonderung hat man zweckmäßig befunden, und in der Folge beybehalten.

§. 194.

Die Prolegomena der Dogmatik.

Nicolaus Selneccer, Professor der Theologie und Superintendent zu Leipzig, hatte seinen Institutiones religionis christianae, Francof. 1573. fol. eine Einleitung vorgesetzt, und darin den Artikel von der Offenbarung der heiligen Schrift in dem Canon abgehandelt. Dieß blieb in der Folge und hat den sogenannten Prolegomenen der Dogmatik ihren Ursprung gegeben.

§. 195.

Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche.

Schon Zwingli hat in seinem Commentarius de vera et falsa religione 1525. 8. ein obgleich nicht ganz vollständiges dogmatisches System geliefert, welches sich sowohl durch Correctheit und Schönheit des Ausdrucks, als durch liberale Grundsätze und Ansichten auszeichnet. Dessen Christianae fidei

lei breuis et clara expositio ist eigentlich eine Apologie des reformirten Lehrbegriffs, und machte am meisten wegen der, in der Zuschrift an den König von Frankreich geäusserten Behauptung: daß auch tugendhafte Heyden, z. B. Socrates an der ewigen Seeligkeit Antheil hätten, großes Aufsehen.

Was Zwingli nur zum Theil gethan hatte, vollendete Calvin, der in seinen Institutiones religionis christianae 1535. Fol. seiner Kirche ein vollständiges System der Dogmatik gab, das aber in den folgenden Ausgaben, von welchen die letzte, von Calvin selbst veranstaltet, im Jahr 1559. erschien, noch viele Erweiterungen und Verbesserungen erhielt. Die Methode Calvin's ist biblisch philosophisch. Die nachfolgenden Dogmatiker in der reformirten Kirche lenkten wieder auf die scholastische Methode zurück, wie dieß zu gleicher Zeit auch in der lutherischen geschah. Johann Maccovius, Professor der Theologie zu Franeker machte den Anfang, und wurde deßwegen auch bey der Dordrechter Synode verklagt. Allein ob es ihm gleich untersagt wurde, so blieb er doch auf diesem Wege, und seine Loci theologici, Francof. 1619. 8. Edit. noua 1605. 4. sind daher ganz in scholastischer Manier geschrieben. Aber weit höher trieb die Sache Voëtius, Professor der Theologie zu Utrecht, dessen Selectae disputationes theologicae 1648—49. V. Vol. 4. zwar ein vollständiges System bilden, aber auch zugleich das non plus vltra aller nur erdenklichen scholastischen Spitzfündigkeiten sind. Dagegen hat Wendelin, Rector des Gymnasiums zu Anhalt, in seiner Christiana theologia, Hannouerae 1634. Editio nouissima, Marburgii 1700. 12. wieder auf die biblische Methode zurück zu lenken gesucht. Dieß sind die wenigen Dogmatiker, welche die reformirte Kirche in dieser Periode hervorgebracht hat.

§. 196.

Die Cocceische Bundestheologie.

Coccejus, Professor der Theologie zu Leyden, hat eine besondere Methode, die Dogmatik zu bearbeiten, gefunden, welche man die Föderalmethode, oder die Bundestheologie zu nennen pflegt. Er hat diese Methode zuerst angewandt in seiner Summa doctrinae de foedere et testamento Dei. Lugd. 1648. Die Föderalmethode beruht nun auf der Idee eines, von Gott mit den Menschen gemachten, Bündnisses. Coccejus unterschied aber 1) den Bund der Natur, oder den Werkbund, foedus naturae seu operum vor dem Falle, und 2) den Gnadenbund, oder den Bund des Glaubens nach dem Falle. Dieser Gnadenbund hat nun eine dreyfache Ökonomie oder Einrichtung erhalten: 1) die Ökonomie vor dem Gesetz, oder die patriarchalische; 2) die unter dem Gesetz, oder die gesetzliche; 3) die mit dem Evangelio, oder die evangelische. Nach diesem Schema wird nun die ganze Theologie mit lauter, aus dem Bundeswesen entlehnten, Terminis und Formeln abgehandelt, und die berühmtesten dogmatischen Werke aus der reformirten Kirche, nach dieser Methode geschrieben, sind folgende:

F. Burmanni synopsis Theologiae et speciatim foederum Dei. Vltrajecti 1671. 4.

Braun, doctrina foederis. Amst. 1688.

H. Witsius, de oeconomia foederis Dei cum hominibus. lib. IV. Herb. 1712.

§. 197.

Unter den Socinianern.

Die Socinianer haben wenig Systematiker gehabt. Socinus Summa religionis christianae, Cracouiae 1671. 8. ist nur ein gedrängter Schattenriß. Eben so ist auch Ostorod's Unterrichtung von den vornehmsten Lehrpuncten der

ristlichen Religion. In solchen Lehrbegriffen ist fast die ganze
onfeßion der unitarischen Gemeinden in Polen weiter
ichts als ein Compendium. Dagegen ist in dem Buche
Völkelius, eines socinianischen Predigers in Polen: De
era religione, Cracouiae 1630. 4. der socinianische Lehrbe-
griff nicht nur mit Vollständigkeit, sondern auch mit Freyheit
nd Scharfsinn vorgetragen.

§. 198.

Unter den Arminianern.

Die berühmtesten Systematiker unter ihnen waren: Si-
mon Episcopius, der zum Aufkommen der Partey sehr viel
beygetragen hat. Seine Institutiones theologicae sind aber
rst nach seinem Tode mit seinen übrigen Werken, Amsterdam
650. fol. herausgegeben worden. Sie sind aber unvollstän-
ig, weil sie Episcopius unvollendet hinterlassen hat. Sie
... sich übrigens durch Simplicität und glücklichen Scharf-
... Nach Episcopius hat sich Stephanus Cur-
cellaeus durch seine Institutiones religionis christianae
im ersten Bande seiner theologischen Werke, Amsterdam 1650.
fol. berühmt gemacht.

Siebente Periode.

Von dem westphälischen Frieden bis zum Anfang der allgemeinen teutschen Bibliothek.

J. 1648 — 1765.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

§. 199.

Fortdauernder Stillstand des Lehrbegriffs in der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche blieb im Lehrbegriff alles beim Alten. Die Ursache davon lag aber nicht darin, daß eine kaiserliche Macht, wie in der römischen Kirche, die päbstliche Macht, die Fortbildung des Lehrbegriffs gehindert hätte, sondern allein treue Anhänglichkeit an das Alte, besonders an die Form, welche der Lehrbegriff in der Dogmatik des Johannes Damascenus erhalten hatte, war die einzige Ursache davon. Endlich erhielt der Lehrbegriff der griechischen Kirche, in seiner Verschiedenheit von der römischen und protestantischen, durch die Bildung der russischen Kirche völlige Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, und unter Peter dem Großen auch noch mehr Consistenz.

§. 200.

Vermehrung der symbolischen Bücher der griechischen Kirche.

Die Confessio orthodoxa unter Peter dem Großen verfaßt, erhielt im Jahr 1672. auf einer Synode zu Jerusalem

eine neue Bestätigung, und es wurde verordnet, sie als Normalbuch allgemein einzuführen. Zugleich ließ aber der Patriarch Dositheus von Jerusalem ein neues Glaubensbekenntniß entwerfen und unterschreiben, die sogenannte Confessio hierosolymitana, die sich zwar über den ganzen Lehrbegriff verbreitet, aber hauptsächlich gegen die calvinische Abendmalslehre gerichtet ist.

Zweyte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der römisch-katholischen Kirche.

§. 201.

Schicksale des tridentinischen Lehrbegriffs.

Die dogmatischen Beschlüsse der tridentinischen Synode gaben dem Lehrbegriff der römischen Kirche eine unerschütterliche Festigkeit, die so lange dauern muß, als das Ansehen dieser Synode dauern wird. Daher haben auch die allermeisten dogmatischen Schriftsteller der Katholiken in dieser Periode nichts weiter gethan, als daß sie den Lehrbegriff nach den tridentinischen Bestimmungen entweder gegen die Griechen und Protestanten vertheidigten, oder denselben für die Protestanten annehmbar darzustellen suchten. Dieß that vornehmlich der berühmte Bossuet, der vom Jahr 1689. an Bischoff zu Meaux in Frankreich war, und eine Erklärung der Lehre der katholischen Kirche über die controversen Puncte geschrieben hat, die in viele andere europäische Sprachen übersetzt und ungemein oft gedruckt wurde. Lehrstreitigkeiten konnten in der katholischen Kirche nicht mehr vorfallen, weil sich Jedermann an die tridentinischen Beschlüsse halten mußte; aber doch fanden einige dogmatische Zänkereyen Statt. Schon Bossuet, ob er gleich das allgemeine Orakel seiner Zeit war, fand Gegner an den zwey Jesuiten Ludwig Maimbourg und Crasset, welche ihm den Vorwurf machten, er habe den tridentinischen Lehrbegriff nicht in allen Stücken getreulich dargestellt, welches auch wirklich der Fall war; denn er verbarg oder milderte manche

harte Seite desselben, um die Protestanten zu gewinnen. Mehr Interesse erregte der Streit, welcher von dem berühmten Benedictinermönch Johann Mabillon durch seine Epistola de cultu Sanctorum ignotorum, Paris 1688. 4. und von dem eben so berühmten Ludwig Anton Muratori, der Geistlicher und Bibliothekar zu Modena war, verursacht wurde. Es betraf diese Fehde die Reliquien- und Heiligenverehrung. Mabillon behauptete, man habe sehr gefehlt, daß man viele Reliquien als solche angenommen und ihnen kirchliche Verehrung gewidmet habe, ohne erst durch angestellte Untersuchungen überzeugt worden zu seyn, daß sie wirklich Heiligen angehören. Muratori stellte aber in mehreren Schriften die Behauptung auf: die Verehrung der Heiligen, besonders der Jungfrau Maria, sey zwar nützlich und löblich, aber doch nicht nothwendig, denn man könne auch ohne sie seelig werden. Überhaupt war das Dogma von der Heiligenverehrung ein Punct im tridentinischen Lehrbegriff, an welchen sich noch andere gelehrte Katholiken gestoßen haben; unter diesen gehört selbst Bossuet. Er erklärte gerade heraus: daß die Heiligen die Bitten, die von den Glaubigen an sie gerichtet würden, durch sich selbst nicht kennten, sondern sie kämen bloß mittelbarer Weise zur Kenntniß derselben; denn entweder würden sie ihnen von den Engeln hinterbracht, oder Gott theile sie ihnen durch unmittelbare Offenbarung mit, oder er lasse sie ihnen aus seinem Wesen, worin alle Wahrheit verborgen ist, erkennen. Auch sahen die verständigern katholischen Theologen ein, daß nach der gemeinen Darstellung des Dogma von den Heiligen und ihren Verdiensten dieselben nicht bloß als Fürsprecher bey Gott verehret, sondern als Vermittler Jesu Christo an die Seite gestellt werden. Dieser Vorwurf wurde dem römischen Lehrbegriffe auch von protestantischen Theologen gemacht. Am meisten Aufsehen machte, vom Jahr 1745. an, Johann Dietrich Winkler, damals Superintendent zu Hildesheim, als er dieß in einer, in Druck herausgegebenen, Predigt von den Katholiken behauptete. Die katholischen Theologen erklärten es für eine Verläumdung und nachdem bey fünf

zig kleine Streitschriften von verschiedenen Parteyen herausgekommen waren, so brachte das Ende des Streites weiter keinen andern Vortheil, als daß die verständigern katholischen Theologen erklärten, daß die Heiligen nur als Fürsprecher anzusehen seyen, und daß sich ihre Fürbitte bloß auf den einzigen Mittler Jesus Christus gründe. Der gemeine Priester- und Volksglaube fuhr aber fort, sie als wirkliche Vermittler bey Gott anzusehen.

§. 202.

Unterscheidung zwischen kirchlichen Dogmen und theologischen Schulmeynungen.

So viele Mühe und Sorgfalt die Väter der tridentinischen Synode angewandt hatten, allen controvers gewordenen Lehrpuncten die höchste kirchliche Sanction zu geben: so konnten sie doch nicht voraussehen, was unter den künftigen Lehrern ihrer Kirche selbst noch controvers werden könnte; daß sich das in der Folge wirklich ereignet hat, läßt sich sehr leicht erklären. Man hat erst nachher Anlaß erhalten, über manche Dogmen und ihre einzelnen Beziehungen tiefer nachzudenken, und da konnte es nicht fehlen, daß man hin und wieder auf Bestimmungen und Erklärungen geführt wurde, welche in den tridentinischen Decreten noch nicht liegen. Weil nun aber der neuere Katholicismus nur das für kirchliches Dogma hält, was in den tridentinischen Beschlüssen enthalten ist, so kam in der katholischen Kirche die Unterscheidung zwischen Dogma und Schulmeynung auf. Mit diesem letztern Namen bezeichnet man alle diejenigen Lehrsätze, welche sich nicht auf die Entscheidung der tridentinischen Väter, oder auf die Sanction eines andern nachfolgenden legitimen Concils oder eines in spätern Zeiten regierenden Pabstes gründen, sondern welche bloß von einem Theile der Theologen für kirchliche Lehrsätze gehalten werden. Darunter gehört z. B. der Lehrsatz von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria.

Dritte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der lutherischen Kirche.

§. 203.

Ursprung der Symbololatrie in dieser Kirche.

Schon im Jahr 1533. wurde den Lehrern der Theologie in der sich bildenden lutherischen Kirche die Verbindlichkeit auferlegt, ihre Vorträge der augsburgischen Confession gemäß einzurichten, und das war auch nothwendig. In der Folge dehnte man diese Verbindlichkeit auch auf die übrigen in jedem Lande recipirten symbolischen Bücher aus, und man ließ die Religionslehrer einen Eid darauf leisten. Auch das kann gerechtfertiget werden; aber offenbar ist man hernach darin zu weit gegangen, daß man gesucht hat, diese symbolischen Bücher den biblischen Schriften ganz an die Seite zu setzen. Die Theologen Hannecken, Neumann und andere nannten die symbolischen Bücher göttlich, behaupteten, daß sie von Gott eingegeben worden wären und durchaus keinen Irrthum enthielten. Diejenigen, welche sich zu dieser strengen Partey hielten, forderten daher einen ganz unbedingten Eid auf diese Bücher, weil (quia) sie die göttliche Wahrheit des Christenthums ganz rein und vollkommen enthielten. Es stellte sich aber ihnen eine gelindere Partey entgegen, deren Mitglieder zwar die symbolischen Bücher als sehr vortreffliche Schriften verehrten, aber ihnen doch nicht den Character der Göttlichkeit beylegten und nicht zu behaupten wagten, daß sie in allen und jeden näheren Bestimmungen der Offenbarungslehren völlig irrthumsfrey wären. Diese drangen sehr darauf, daß man den Eid auf sie nur unter der Einschränkung fordern könne, in wie fern (quatenus) sie mit dem Inhalte der heil. Schrift übereinstimmen. In diese Streitsache wurde endlich auch der berühmte Theolog Spener verwickelt. Er läugnete zwar den Nutzen nicht, welchen die symbolischen Bücher in der Kirche haben können, und welchen sie vornehmlich bey der Bildung der Kirche gehabt haben; aber er erklärte sie bloß für menschliche Bücher und

läugnete, daß sie zur Erhaltung der Kirche absolut nothwendig seyen. Viel weiter ging aber Arnold, und weiter als er der Wahrheit und Billigkeit nach hätte gehen sollen. Er erklärte die symbolischen Bücher für irrig, schädlich und verwerflich, nachtheilig für die christliche Freyheit und geschickt, wieder ein Pabstthum in der evangelischen Kirche einzuführen. Demohngeachtet blieben aber in dieser ganzen Periode die symbolischen Bücher in ihrem kirchlichen Ansehen, obgleich mit Recht der Wahn von ihrer Theopneustie nach und nach verschwand.

§. 204.

Der Consensus repetitus fidei vere Lutheranae.

Obgleich Georg Calixtus im J. 1656. starb, so hörte doch der synkretistische Streit nicht auf, sondern er zog sich noch weit in diese Periode hinein. Er breitete sich zwar über den größten Theil der lutherischen Kirche aus; aber Helmstädt, Leipzig und Wittenberg wurden die Hauptsitze desselben. Die theologische Facultät zu Helmstädt formirte nämlich für Calixtus eine Partey, so wie die beyden theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg gemeinschaftliche Sache wider ihn und alle seine Anhänger machten. Noch gegen das Ende der vorigen Periode hatte einer von den Calixtinern, der Professor Horneius zu Helmstädt, die synergistische Meynung wiederholt, daß die guten Werke zur Erlangung der Seeligkeit nothwendig seyen. Dieser Irrthum schien dem Churfürsten Johann Georg I. von Sachsen so groß, daß er im Jahr 1646. durch seine Theologen zu Leipzig und Wittenberg die helmstädtischen Theologen ermahnen ließ, sie möchten doch solche ärgerliche Neuerungen unterlassen, und als diese Ermahnung ohne Wirkung geblieben war, so schrieb der Churfürst im Jahr 1649. an die Herzoge von Braunschweig und klagte den Calixtus und Honorius gefährlicher Irrthümer an. Dagegen brachten es die Herzoge von Braunschweig im Geheim dahin, daß die evangelischen Gesandten auf dem Reichs-

tage zu Regensburg im Jahr 1654. den Churfürsten von Sachsen ersuchten, er möchte seinen Theologen den fernern Streit darüber verbieten; auf einen zu bequemer Zeit anzustellenden Religionsgespräche solle der Streit geschlichtet werden. Der Churfürst erwiederte darauf, daß man dem h. Geiste nicht das Maul stopfen, und dessen Dienern verwehren könne, daß sie gegen öffentlich verbreitete Irrthümer sprächen. Zugleich machten ihm seine beyden theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg den Vorschlag, diese calixtinischen Irthümer in einer öffentlichen Schrift zusammenzustellen und die rein evangelische Lehre gegen sie zu sichern. Auf diese Art kam der Consensus repetitus fidei vere Lutheranae (wiederhohlter Consens des wahren lutherischen Glaubens) zu Stande, welcher von dem Dresdner Oberconsistorium gebilliget und im Jahre 1555. von allen Mitgliedern der theologischen Facultäten zu Leipzig und Wittenberg unterschrieben wurde. In dieser Schrift war der lutherische Lehrbegriff in aller der Strenge, wie er in der Formula concordiae liegt, wiederholt und namentlich alles das verworfen, was Calixtus und seine Anhänger davon abzuweichen scheinendes gelehrt haben. Indessen ausserhalb Chursachsen konnte diese Schrift keine Gültigkeit und kein Ansehen erlangen.

§. 205.

Neue Chiliasten. Apokatastatische Streitigkeiten.

Der Chiliasmus hat zwar zu allen Zeiten unter allen Partheyen seine geheimen Anhänger gehabt, weil er sich mit groben sinnlichen Vorstellungsarten in der Religion so leicht verbindet. In dieser Periode wurde er aber von den Lutheranern von J. W. Petersen, und J. C. Schade, vom Jahr 1699. an, öffentlich gepredigt. Schade war Prediger zu Berlin, und zeigte sich als einen heftigen Gegner alles Beichtwesens. Petersen war Superintendent zu Lüneburg, legte jedoch endlich sein Amt nieder. Er war ein Inspirant, und lehrte daher aus eigener Offenbarung, daß Christus tausend Jahre auf Erden

ıtbar regieren, und dann die Wiederbringung aller Dinge er-
gen werde. Unter dieser Wiederbringung aller Dinge
ϲοκαταςαςις παντων Act. 2, 12. verstunden Petersen und
ne Anhänger aber eine nach Ablauf einer bestimmten Zeit-
riode erfolgte Zurückversetzung aller Dinge der Welt in
n guten und vollständigen Zustand, in dem sie vor dem Fal-
der Engel und des ersten Menschenpaars waren. Dem zu
ılge glaubten sie auch, daß der Satan sammt allen bösen
ıgeln, so wie alle verdammten Menschenseelen aus dem Ort
rer Quaal entlassen, moralisch gebessert, und zum Genuß der
ıigen Seeligkeit in Gesellschaft der reinen Geister- und Men-
henseelen aufgenommen würden.

§. 206.

Die Apokalyptiker.

Auch dem verdienten Spener und seinen Anhängern hat
an den Vorwurf des Chiliasmus gemacht. Aber er lehrte
ur die Hoffnung besserer Zeiten für die evangelischen Christen,
ıf die Bekehrung der Juden vor sich gehen, und das Pabst-
um fallen würde. Dann tritt ein herrlicher Zustand der
irche auf Erden ein, von dem aber Spener nicht behaup-
ten wollte, daß er gerade tausend Jahre dauern werde, ob
dieß gleich in der Apokalypse ausgedrückt sey.

Andere hielten sich aber streng an den Buchstaben der
Apokalypse, und behaupteten die tausendjährige Dauer dieses
herrlichen Zustandes der Kirche. Vorzüglich hat sich, Johann
lbrecht Bengel durch die Theorie des tausendjährigen
eiches auf Erden, ausgezeichnet. Er baute dieß besonders
uf die Apokalypse, und fand viele Anhänger bis auf unsere
age herab, welche man die Apokalyptiker zu nennen pflegt.

§. 207.

Die terministische Streitigkeit.

Der Streit, der zwischen Thomas Ittig, Professor zu Leipzig, und Adam Rechenberg, seinem Collegen, geführt wurde, wird der terministische Streit genannt, denn er betraf die Frage: ob ein Terminus gratiae anzunehmen sey, d. h. ob Gott jeden Menschen eine gewisse Zeitfrist gesetzt habe, innerhalb welcher er sich bessern und zur Gnade aufgenommen werden könne, nach deren Verfließung aber keines von beyden mehr für ihn möglich sey. Die nun dieß behaupteten, wurden Terministen genannt.

Der eigentliche Urheber des Streits war J. G. Böse, Prediger zu Sorau, in der Lausitz, durch seine Schrift geworden, welcher er den Titel gegeben hatte: Terminus peremtorius salutis humanae, d. h. die von Gott in seinem geheimen Rath gefolgte Gnadenzeit 1698. Rechenberg folgte nachgehends der, hier vorgetragenen, Meynung von der unwiderruflichen fest stehenden Gnadenzeit, jedoch mit einiger Milderung. Ittig aber behauptete: daß man zu jeder Zeit Zugang zur göttlichen Gnade habe, und daß die Gnadenzeit bis zum Lebensende fortdauere.

§. 208.

Der Pietismus.

Das Studium der Theologie hat zu allen Zeiten einen Jeden etwas zu wünschen übrig gelassen, welche die Religion hauptsächlich unter eine practische Ansicht stellen zu müssen glaubten. Auf diesem Weg gab Philipp Jacob Spener, Senior des evangelischen Ministeriums zu Frankfurt a. M. nicht nur die Veranlassung zur Entstehung des Pietismus, sondern auch zur Einführung einer neuen dogmatischen Methode.

Nach seinen Grundsätzen kommt es alles auf die Ausübung des Christenthums an, und um dieß zu befördern und

willkommener zu machen, verlangt er, daß man nicht nur nach einer deutlichen, herzlichen und innigeren Kenntniß des Christenthums strebe, sondern sich auch in besondern der Andacht geweihten Stunden mit der Veredlung und Heilung seiner Seele beschäftige. In dieser letzten Hinsicht führte er gesellschaftliche Andachtsübungen, Conuenticula, genannt, ein; und weil er und seine Anhänger überhaupt in der Pietät, oder in einem frommen Sinn und Leben das höchste Ideal des Christen fanden, so wurden sie von ihren Gegnern spottweise Pietisten genannt. In der Folge verlor aber dieser Name alle unedlen Nebengriffe, und die Partey machte es sich zur Ehre Pietisten genannt zu werden.

§. 209.

Swedenborg und seine Lehrsätze.

Unter den Fanatikern des achtzehnten Jahrhunderts nennt man vorzüglich Emanuel Swedenborg; und seine Lehrsätze haben wirklich historische Merkwürdigkeit. Er wurde 1688. zu Stockholm geboren, und nachgehends wurde sein Vater Bischoff zu Scara, in Westgothland. Er studirte die Bergwerkswissenschaft, bereißte dann Frankreich, Holland und England, und wurde endlich Beysitzer des Bergwerkscollegiums zu Stockholm als welcher er erst 1772. starb. Er schrieb mehrere Werke über die Chemie, welche sehr geschätzt werden, vertiefte sich aber auch in die Theologie, und dieß machte ihn zu einem theologischen Schwärmer.

Er schuf sich einen ganz neuen Lehrbegriff, den er in einer Menge von Schriften der Welt bekannt machte. In Teutschland wurde man durch folgende Schrift damit bekannt gemacht: Swedenborg und Anderer irdische und himmlische Philosophie zur Prüfung des Besten, v. F. Ch. Ötinger 1768. Leipzig 8. Swedenborg glaubte nämlich, die himmlische Welt so zu kennen, als die irdische, weil er in der Überzeugung stand, mehrmals in den Himmel, und eben so in die

Gesellschaft der höllischen Geister entrückt worden zu seyn. Er fand nicht nur in Schweden Anhänger, sondern auch in Dänemark, Teutschland, und hauptsächlich in England. In Schweden ist die Swedenborgische Gemeinde jetzt 3000—4000 Seelen stark. Diese glauben folgendes:

1) Es gibt nur drey Fundamentalartikel, welche in der Lehre von der Gottheit Christi, in der Lehre von der Heiligkeit der biblischen Schriften, und in der Lehre von der christlichen Liebe, die sich im practischen Leben zeigen muß, bestehen.

2) Die drey Personen, Vater, Sohn und Geist, machen nur eine Einzige Gottheit, die Gottheit Jesu aus, und in dem Vater, Sohn und Geist, hat sich derselbe als Schöpfer, als Erhalter, und als Wiederhersteller gezeigt.

3) In Jesu Christo waren aber alle diese drey Personen miteinander vereinigt. Aus dieser Ursache taufen die Swedenborgianer mit der Formel: ich taufe dich im Namen des heil. Jesu Christi, der Vater, Sohn und Geist ist.

4) Es gibt drey Himmel, deren jeder aus einer unzähligen Menge von Gesellschaften besteht; die Mitglieder derselben sind Engel, und die zu dieser Würde erhobenen, waren fromme Menschen.

5) Die Engel haben eine menschliche Gestalt, und sie tragen Kleider, die aus ätherischem Stoffe gemacht sind. Diejenigen, welche sich im obersten Himmel aufhalten, sind aber ohne alle Kleidung. Sie bedienen sich einer eigenen Schrift zum Schreiben, und unterhalten sich mit traulichen und frommen Unterredungen.

6) Die Menschenseelen kommen gleich nach dem Tode in das Geisterreich, unter welchen sich Swedenborg eine Art Nimbus animarum gedacht hat. Hier werden die Seelen bis zum Gericht aufbewahrt, nach welchem sie entweder in den Himmel oder in die Hölle kommen.

7) Die irdischen Leiber stehen nicht wieder auf, sondern ie Seelen bekommen nach dem Gericht einen feinern, nämlich inen geistigen Körper, der zwar die Gestalt des irdischen Körpers, aber andere Organe hat. Die Menschen bleiben hren Meynungen, die sie hier schon hatten, getreu; und die Körper der bösen Menschen sind so eingerichtet, daß sie die uft im Himmel nicht vertragen können, sie würden darin ersticken.

8) Im Himmel lebt man gerade wie auf Erden, nur daß lles weit schöner, besser und vollkommener ist. Man lebt in Häusern beysammen, in Städten, man hat Kirchen, in welchen lauter vortreffliche Predigten gehört werden. Die Ehen werden fortgesetzt; aber nicht sinnlich, sondern als geistige Vereinigung. Man trägt Kleider, und spricht die Sprache, ie man auf Erden gesprochen hat.

In diesem Puncte wichen aber die meisten Swedenborgianer in Schweden ab, und behaupteten: daß in den drey Himmeln alles nur Eine Sprache rede, die aber nicht ins Ohr gehe, weil der künftige Körper andere Organe hat.

9) Die Seelen leben im Himmel nationenweise beysammen. Die Holländer nehmen den südlichen Theil des Himmels ein; die Schweden wohnen nordwärts, und die Engländer haben den Mittelpunct inne, welche Ehre ihnen deßhalb von Gott zu Theil wird, weil selbst auf Erden die beste Bibelkenntniß, und auch Denk- und Schreibfreyheit unter ihnen herrscht. Auch der Nationalcharacter setzt sich fort; und es sind z. B. die Holländer eben so mißtrauisch, wie sie auf Erden sind.

10) Auch die häuslichen Einrichtungen der verschiedenen Völker werden im Himmel beybehalten. Die Häuser der Holländer haben gerade die besondere Bauart, wie auf Erden. Die Engländer bauen alle ihre Städte, so wie London gebaut ist.

11) Die Seelen der Gottlosen werden zwar in einen besondern Ort verwiesen, der Hölle heißt; aber dieß ist kein

Feuerpfuhl; sondern jede gottlose und verdammte Seele trägt das höllische Feuer in sich. Dieß besteht nämlich in der Selbst- und in der Weltliebe, wovon sie schon auf Erden erfüllt waren, und wovon sie auch dort beständig gegeisselt werden.

12) Jeder Mensch kann einst in den Himmel eingehen, wenn er sich nicht von der Selbstliebe und Weltliebe beherrschen läßt, mag er nun eine Religion haben, welche er will.

13) Es kommen daher sowohl die frommen Heyden, als die ungetauften Kinder, ferner auch die frommen Juden in den Himmel; aber es wird ein Statthalter über sie gesetzt, der auf Erden vom Judenthum zum Christenthum übergegangen ist. Dieser richtet seine ganze Aufmerksamkeit darauf, daß die ihm untergeordneten Juden keine Lästerungen wider Jesum aussprechen. Übrigens treiben die Juden ihre Handthierung im Himmel fort. Sie handeln hauptsächlich mit kostbaren Juwelen, womit sich die Seelen schmücken. Dagegen ist aber den Quäckern, welche nichts auf die Bibel halten, der Himmel verschlossen, und sie werden in eine Wüste verwiesen; die mährischen Brüder dürfen nur zur Thür hineinsehen.

14) In der Bibel ist niemals die Rede von dem Ende der Welt, sondern von dem Ende der Kirche. Es hat in allen vier Kirchen Vereine gegeben a) die adamitische Kirche von Adam bis Noah; b) die Noachitische von Noah bis Mose; c) die mosaische oder israelitische von Mose bis Christus; d) die christliche. Alle haben ihren Anfang und ihren Wachsthum und ihr Ende, welches eintritt, wenn es weder Glauben noch Liebe mehr giebt. Zu Ende einer jeden Kirche wird von Gott ein Gericht über die Verstorbenen in der Geisterwelt versammelten Mitglieder derselben gehalten, und diese entweder in den Himmel aufgenommen, oder in die Hölle verstoßen.

15) Die catholische und protestantische Kirche steht jetzt an ihrem Ende, denn schon im Jahr 1757. hat das Gericht über die zu beyden gehörigen Seelen begonnen. Seit dieser

it hat die neue Religionsökonomie Gottes, welche in der Apokalypse unter dem Ausdruck, neuer Himmel und neue Erde verstanden ist, begonnen. Um die Menschen auf diese vorzubereiten, hat Swedenborg den heil. Geist und göttliche Offenbarungen empfangen, und den Befehl erhalten, die Bibel nach ihrem rechten, nämlich nach ihrem innerlichen Sinn, welcher unter dem Buchstaben verborgen liegt, zu erklären, und die Herzen der Menschen zu einer innigen Vereinigung mit Gott zu eröffnen.

Seit dem Jahr 1757. ist auch das neue Jerusalem auf Erden herabgesandt worden. Es ist zwar noch Niemand in dasselbe gekommen, weil die Menschen zum Eintritt in dasselbe noch nicht reif und würdig sind; aber Swedenborg hat durch eine Offenbarung erfahren, daß es in der Mitte von Africa steht. Deßwegen haben auch die Swedenborgianer in England neuerlich zwey Colonien auf dem Vorgebürge Messrata und auf Siera Leona gegründet, um dem neuen Jerusalem allmählig näher zu rücken.

18) Persönlich kommt Jesus Christus auf die Erde nicht zurück. Im N. T. wird nur von einer geistigen Wiederkunft desselben gesprochen, und diese ist durch die Herablassung des neuen Jerusalems, und durch den Anfang der neuen Religionsökonomie bereits wirklich erfolgt.

Vierte Abtheilung.

Geschichte des Lehrbegriffs in der reformirten Kirche.

§. 210.

Der Consensus helveticus.

Seitdem Amyraldus anfing, die Prädestinationslehre Calvins zu bestreiten, und seinen Vniuersalismus hypotheticus aufzustellen, verlor die Lehre von der besondern Gnade Gottes im-

mer mehrere von ihren Anhängern, und die Reformirten, besonders die in der Schweiz und Frankreich, theilten sich in zwey Partheyen, in die Universalisten und Particularisten. In der Schweiz entschlossen sich die Häupter der Particularisten durch eine neue symbolische Schrift den Universalismus, d. h. die Lehre von der Allgemeinheit der Gnade Gottes, auf einmal zu unterdrücken. Man glaubte noch andere Beweggründe zur Ausfertigung einer neuen symbolischen Schrift zu haben. Der berühmte Orientalist Ludwig Capellus hatte behauptet: daß die hebräischen Vocalpuncte spätern Ursprungs seyen. Dieß hielten die Eiferer für einen, dem Ansehen der heil. Schrift, sehr gefährlichen Irrthum.

Ferner hatte Josua de la Place, gewöhnlich Placeus genannt, ein Amtsgenosse des Ludwig Capellus und Amyraldus auf der Universität Saumur die unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams geläugnet, weil seine Nachkommen keinen wirklichen Antheil an der Begehung seiner Sünde gehabt hätten, und de la Place wollte nur eine mittelbare Zurechnung der Sünde Adams zugeben. Durch Adams Fall sind nämlich die moralischen Kräfte seiner Natur verdorben, und diese moralische Verderbtheit pflanzt sich physisch fort, wodurch allerdings seine Nachkommen in einem übeln Zustande geboren werden. Aber das ist auch alles, was sie von der Sünde Adams tragen müssen, zugerechnet wird sie ihnen nicht.

Um diese drey Irrthümer zu unterdrücken, machte J. H. Heidegger, Professor der Theologie zu Zürch, Franz Turretin, Professor der Theologie zu Genf, und Lucas Gernler, Professor der Theologie zu Basel, ihrer Obrigkeit den Vorschlag, eine neue Normalschrift entwerfen zu lassen, und sie wurden auch gleich selbst mit dieser Arbeit beauftragt. Heidegger entwarf die Schrift, und sie erhielt den Titel: Formula consensus ecclesiae Heluenticae circa doctrinam de gratia vniuersali et connexa aliqua nonnulla capita. Sie besteht aus sechs und zwanzig Artikeln, und darin sind die erwähnten Lehrsätze des Amyraldus und de la Place,

lich aber auch Capellus Meynung über den Ursprung der bräischen Vocalpuncte als irrig verworfen.

Im J. 1675. nahmen sie die Cantons Zürch und Bern, d 1676. auch die andern evangelischen Cantons als symboli- e Schrift an. Überhaupt wurde sie in der ganzen reformir- t Schweiz angenommen und unterschrieben; aber von man- en nur gezwungener Weise, weil man gegen die Streitenden r hart verfuhr. Zugleich wurde für die Folge das Gesetz geben, daß jeder Candidat des Predigtamts diese Formel terschreiben müsse. Da fingen nun einige an, die Restriction zufügen, sofern der Consensus mit der heil. Schrift über- istimme. Allein das wurde nicht geduldet, und es entstanden rüber starke Bewegungen, die mehrere Jahre dauerten, und anchen Candidaten um sein Amt brachten.

Endlich erhob sich die Universität zu Lausanne, und durch ihren Lehrer Barbeirac, im Jahr 1716. eine ückliche Vorstellung bey der Regierung des Cantons Bern ichen. Sie forderte die restrictive Unterschreibung dieser rmel aus dem Grunde, weil kein menschliches Buch Unfehl- rkeit habe. Im Jahr 1717. ließen sie eine noch stärkere rstellung einreichen, und drangen darauf, daß man entwe- r die Subscription der Formel den angehenden Predigern laſſen, oder ihnen dieselbe nach Vorbehalt unterschreiben las- en sollte. Allein auf beydes nahm die Regierung in Bern kei- e Rücksicht; bloß so viel gab die Partey der Particularisten lich nach, daß der Consensus nicht als eine Glaubensformel ten solle, sondern nur als eine Lehrformel, wider die man ts lehren und schreiben dürfe.

Der Glaube an die Richtigkeit ihres Inhalts war also ey gegeben; aber nicht das Lehren und das Bekenntniß. Ob er gleich nunmehr das Joch leichter war, so konnten es doch e Universalisten nicht ertragen, und die Unruhen und Miß- igkeiten in der Schweiz dauerten fort, und verbreiteten bst ihre nachtheiligen Wirkungen auch in andern reformirten

Ländern. Daher denn endlich im Jahre 1722. die Könige von England und Preußen sich ins Mittel legten. Diese brachten es endlich bey der schweizerischen Regierung dahin, daß man die Unterschrift der Formula consensus nicht mehr verlangte, worauf sie bald ihre ganze Gültigkeit verloren hat.

Cf. Pfaff, de formula consensus helvetica. Tub. 1723. 4.

§. 211.

Hermann Alexander Röll und seine Anhänger.

Auch in Holland erhoben sich unter den Reformirten neue Lehrstreitigkeiten. Hermann Alexander Röll, vom J. 1686—1704. Professor der Theologie und Philosophie zu Franecker, und vordem Professor der Theologie zu Utrecht, hatte schon an dem Streite über den Beweis des göttlichen Ursprungs der heil. Schrift Antheil genommen. Der größere Theil der reformirten Kirche hielt mit Calvin das innere Zeugniß für den stärksten Beweiß des göttlichen Ursprungs der heil. Schrift. Aber Röll behauptete: die Göttlichkeit der h. Schrift müsse aus der Vernunft bewiesen werden, obgleich das innere Zeugniß der heil. Schrift nicht zu verwerfen sey.

Kurz darauf, im J. 1689. erregte aber Röll noch einen andern Streit. Er lehrte, die Zeugung des Sohnes dürfe nicht eigentlich verstanden werden. Sie bedeute bloß, daß die zweyte Person in der Gottheit mit der ersten einerley Wesen habe, und mit dem Vater von Ewigkeit da gewesen sey. Außerdem behauptete er, daß der leibliche Tod in der heil. Schrift nicht eine Sündenstrafe, selbst bey den Gläubigen, beschrieben sey, und als ihr letzter Feind angesehen werde, den aber Christus nach der Auferstehung völlig zerstören wird. Gegen diese zwey Lehrsätze erhob sich Röll's College, Campegius Vitringa. In Betreff der erstern vertheidigte er die gewöhnliche Vorstellung: die zweyte Person ist von Ewigkeit her vom Vater gezeugt worden. Dieß ist die Ursache, warum sie der Sohn genannt wird. In Betreff des zweytes Lehrsatzes erklärte sich

oder Vitringa so: Christus hat der göttlichen Gerechtigkeit für alle Sünden der Auserwählten genug gethan, und hat sie also von aller Strafe der Sünde befreyt, mithin von dem zeitlichen Tode, in so fern er für eine Sündenstrafe gehalten wird.

Nachdem sich der Streit schon ausgebreitet hatte, suchte man ihn durch einen Vergleich beyzulegen, an dem auch die Stände von Holland Theil nahmen. Dem Röll wurde der fernere Vortrag seiner Lehrsätze untersagt, und seinen Gegnern Stillschweigen auferlegt. Aber doch gewann er im Stillen Anhänger, die sich lange erhielten. Noch gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zeigte sich die Wirkung davon. Fried. Adolph Lampe, ein als Exeget berühmter Theolog, trug seine Meynung, nur verändert, aufs neue vor. Er unterschied zwischen der natürlichen und ökonomischen Sohnschaft (filiatio) der zweyten Person, und behauptete: daß Jesus in Ansehung der erstern der eingeborne Sohn Gottes, in Ansehung der letztern aber der erstgeborne heiße.

§. 212.

Tritheismus in der reformirten Kirche.

Wilhelm Sherlock, Dechant zu St. Paul in London, behauptete sowohl in seinen Predigten, als auch in seinen Schriften; daß die drey Personen der Gottheit, drey für sich erkennende, unendliche Geister wären, die um deßwillen Ein Gott genannt würden, weil ihre Gedanken, Vorstellungen und Entschließungen in einer ewigen Harmonie mit einander stehen, und weil sie in ihrem Bewußtseyn Eins miteinander sind. Die Universität Oxford erklärte aber diese Behauptung für ketzerisch.

§. 213.

Arianismus in der reformirten Kirche.

Wilhelm Whiston, zuerst Professor der Mathematik zu Cambridge, hielt den arianischen Lehrbegriff deßhalb für

den wahren, weil er sich aus der Kirchengeschichte überzeugt hatte, daß vor dem Concil zu Nicäa der Arianismus der allgemein herrschende Glaube war. Er hielt also den Sohn und Geist für von dem Vater, der der alleinige ewige Gott ist, verschiedene, von demselben erschaffene, ihm zwar ähnliche, aber nicht gleiche Wesen. Beyde sind also der Zeit und der Vollkommenheit nach dem Vater untergeordnet, so wie auch der heil. Geist dem Sohne. Mit Jesu hat sich der Sohn, welcher das höchste und vollkommenste Geschöpf in der ganzen Reihe der Dämonien ist, vereinigt, und zwar in der Art, daß er in ihm die Stelle der Seele vertrat.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Dogmatik.

§. 214.

In der lutherischen Kirche.

Zu Ende der vorhergehenden Periode war unter den lutherischen Theologen wieder die scholastische Causalmethode beliebt geworden. Einen neuen Weg betrat aber, zu Anfang dieser Periode, der Straßburger Theologe Johann Conrad Dannhauer, in seiner 1649. zu Straßburg erschienenen Hodosophia christiana siue Theologia positiua in certam planam et cohaerentem methodum redacta. Er erwählte die analytische Methode, und verband sie mit der biblischen. Aber weit mehr Epoche machte Abraham Calov zu Wittenberg, dessen Systema locorum theologicorum in 12 Quartbänden vom Jahr 1655—77. daselbst erschienen ist.

Der Verfasser folgte auch der scholastischen Methode, und sein Buch ist voll von Problemen; aber die Ordnung ist gut, und der Vortrag bestimmt. Der größte Vorwurf, der das System trifft, ist die darin herrschende Polemik, und ein Streben nach Hyperorthodoxie, das sich besonders in der Lehre von der Inspiration an den Tag legt.

An Calov schloß sich Joh. Andreas Quenstedt, Professor der Theologie zu Wittenberg an, der auf seine Theolo-

gia didactico - polemica. Vitembergae 1685. einen ungemeinen Fleiß verwandt hat. Er befolgt auch die scholastische Causalmethode, und liefert zugleich eine vollständige Polemik, wobey er nicht bloß die neuen Irrlehrer, sondern auch die alten Häretiker vor Augen hatte. Joh. Wilh. Baier, Professor der Theologie zu Jena, hat 1686. ein Compendium Theologiae positiuae herausgegeben, das sich, eine lange Reihe von Jahren fort, fast auf allen academischen Kathedern erhalten hat. Es ist auch gar kein unbrauchbares Lehrbuch, ob es gleich in den Leisten der Scholastik zu fest geschlagen ist.

Dav. Hollaz hat ein Examen Theologiae acroamaticum Lps. 1707. herausgegeben; es ist ein Auszug aus den Systemen von Gerhard, Calov und Quenstedt, und war für Candidaten der Theologie zur Vorbereitung auf das Examen bestimmt. Mehr zeichnet sich Pfaff in seinen Institutiones Theologiae dogmaticae et moralis, Tub. 1720. 8. aus Joh. Ernst Schubert's Institutiones Theologiae dogmaticae Jenae 1753. werden an Ordnung, Deutlichkeit, Gründlichkeit und Schönheit des Ausdrucks von Mosheim in seinen Elementis Theologiae dogmaticae, Norib. 1758. bey weitem übertroffen.

§. 215.

Die Leibnitz-Wolfischen Theologen und die Methodus mathematica oder demonstratiua.

Nach dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts erhob sich die Leibnitz-Wolfische Philosophie, und es fehlte nicht an Theologen, die sich in ihre Geheimnisse einweihen ließen und diese in Beschlag nahmen, um den Vortrag der Dogmatik darnach einzurichten. Diese Männer waren Reinbeck zu Berlin, Canz zu Tübingen, Ribov zu Göttingen, Carpov zu Weimar, Reusch zu Jena, Baumgarten zu Halle, und unter den Reformirten: Wyttenbach, dessen Tentamen Theologiae dogmaticae, methodo scientifica pertractatae. 3 Vol. Bern 1741. nach dieser Methode geschrieben ist

Diese Männer haben alle in ihren hieher gehörigen Schriften von der methodus demonstratiua seu mathematica Gebrauch gemacht, worüber zu vergleichen ist H. Hagen, de mathematica methodo, Noriмb. 1734. 8.

Diese Methode war dem Philosophen Wolf eigen; denn nach ihm war alles Philosophiren ein Demonstriren, und er nahm daher Axiomata an, und aus diesen demonstrirte er seine Lehrsätze, so wie der Mathematiker seine Axiomata voraus schickt, und aus ihnen demonstrirt. Daher methodus demonstratiua seu mathematica. Wolf selbst hatte den Gedanken, nach dieser Methode eine Dogmatik zu bearbeiten, in Überlegung genommen. Die heil. Schrift nahm er als Grundprincip an, und aus dem wörtlichen Inhalt derselben, sofern er Glaubenslehren betrifft, wollte er die Axiomata geformt wissen, welche aufzustellen, und aus welchen die übrigen Lehrsätze zu demonstriren wären. Daher wollte Wolf auch Problemata in der Dogmatik aufgenommen haben, in denen gezeigt würde, wie sich der Mensch dem Evangelium gemäß betragen sollte. Mit diesen Problemen würden endlich Corollarien verbunden seyn, welche die Kennzeichen eines wahrhaft christlichen Glaubens und Wandels enthalten sollten.

Ohngefähr auf die nämliche Weise haben auch vorgenannte Theologen die Dogmen vorgetragen; aber die langweilige und einförmige mathematische Methode machte sie bald lästig. Auch hat sie oft auf unglückliche Versuche geleitet, Sätze zu demonstriren, die indemonstrabel sind, und endlich hat sie zu so vielen feinen Distinctionen geführt, daß, wie in den Schriften der Scholastiker, die Idee des Ganzen darin versäumt ist. Übrigens ist nicht zu verkennen, daß in anderer Rücksicht die Wolfische Philosophie der christlichen Religionslehre nicht nachtheilig geworden ist; denn durch sie ist die Menschheit in ihrem philosophischen Wissen weiter gebracht worden.

§. 216.

Entstehung der practischen Theologie.

Joh. Jac. Spener, der Urheber des Pietismus, hat sich nicht bloß dadurch berühmt gemacht, daß er mit unermüdetem Eifer auf die Ausübung der Christenthumslehre, und also auf practisches Christenthum gedrungen hat; sondern er hat sich auch noch ein anderes Verdienst erworben, nämlich, daß er das practische Christenthum auch in der Erkenntniß des Verstandes wieder herzustellen gesucht hat, und dadurch ist er der Schöpfer der practischen Theologie geworden. Um, was Spener vorzüglich bezweckte, eine deutliche und faßliche Erkenntniß des Christenthums möglich zu machen, war nöthig, dasselbe wenigstens eines Theils von den Formen der Schultheologie zu entkleiden, und dieß Bestreben machte Spenern zum Reformator des dogmatischen Studiums.

Er erklärte frey, daß in die gelehrte Theologie viel Fremdes, Unnützes und eine Menge Spitzfindigkeiten eingedrungen sey, und daß man, um ihr Studium nützlich zu machen, sie nach der einfachen Lehre der Bibel purificiren müsse. Spener's Freunde und Schüler suchten dieß auch ins Werk zu setzen, und gaben in mehreren dogmatischen Methoden zu erkennen, wie der ächte nutzbare Vortrag der christlichen Theologie beschaffen seyn müsse. Den Anfang machte Aug. Hermann Franke, mit seiner Methodus studiosi theologiae, und Idea studiosi theologiae, Hal. 1703. 8. Er geht von der Maxime aus, daß Gebet, Betrachtung und Versuchung den Theologen bilden; Oratio, meditatio et tentatio faciunt theologum, welcher Ausspruch sich zum erstenmale in einer lateinischen Homilie findet, die dem Ambrosius oder einem andern lateinischen Schriftsteller vor dem siebenten Jahrhundert angehört, und welcher ursprünglich von denjenigen, meist Mönchen, gesagt wurde, welche sich dem Studium der mystischen Theologie ergaben.

Nach dieser practischen Methode wurden dann auch sogleich die Glaubenslehren bearbeitet. Spener selbst, dann

Breithaupt, Freylingshausen, May, Lange, Rambach, Weismann und Burg, haben der Welt ihre Versuche bekannt gemacht. Nicht mit Unrecht hat man diesen practischen Bearbeitern der Dogmatik vorgeworfen, daß sie zu wenig nach Gründlichkeit strebten, weil sie alle historischen und gelehrten Untersuchungen sorgfältig vermieden, die sich doch einmal von einem gründlichen Vortrag der Dogmatik nicht ganz entfernen lassen.

Buddeus suchte daher in seiner Isagoge historico-theologica ad Theologiam vniuersam, Lipsiae 1727. 4. den Mittelweg einzuschlagen, und die Ansicht der Glaubenslehre mit dem philosophisch-kritischen und historisch-philosophischen Studium derselben zu verbinden. In seinen Institutiones theologiae dogmaticae, Lipsiae 1723. 4. hatte er selbst schon einen Versuch gemacht, und wirklich hat sich Buddeus nicht nur von allem scholastischen Pedantismus rein erhalten, sondern sein Bestreben geht ganz sichtbar dahin, die christliche Theologie, mit Hülfe des gemeinen Menschenverstandes, aus dem Menschen selbst zu entwickeln.

Vergl. Stäudlin's Geschichte der theologischen Wissenschaften. Thl. 2. S. 222. ff.

§. 217.

Die Theologia comparatiua.

Gustav Christoph Hosmann, Professor der Theologie zu Kiel, wollte der Dogmatik durch seine sogenannte Theologia comparatiua eine neue Form geben. So nannte er nämlich eine Darstellung der Dogmatik, wenn jedes einzelne Dogma aus der heil. Schrift nach seiner Nothwendigkeit und praktischen Tendenz, zugleich aber die entgegenstehende Irrlehre, ohne Rücksicht darauf, ob sie schon von Jemand vorgetragen und geglaubt worden sey, dargelegt wird. Dabey hielt er sich aber nicht bloß an den wörtlichen Inhalt der heil. Schrift, sondern zugleich an das, was aus den Worten der heil. Schrift gefolgert werden kann. Er unterschied nämlich mit andern

ältern Theologen: revelatio per scripturam facta formalis und virtualis. Die revelatio formalis ist da, wo in der heil. Schrift ein Dogma unmittelbar durch Worte ausgedrückt ist; hingegen revelatio virtualis ist da vorhanden, wo in den Worten der heil. Schrift ein Dogma nur mittelbar liegt, wo aus dem, was die heil. Schrift sagt und lehrt, durch einen logischen Schluß ein Dogma herausgebracht wird. Diese Theologia comparativa hat aber keinen besondern Beyfall gefunden, vermuthlich deßhalb, weil sie mit der, damals von den Dogmatikern mit Eifer getriebenen, Theologia polemica großentheils in Eins zusammenfällt.

Cf. Gust. Christoph. Hosmann Principia Theologiae comparatiuae positionibus acroamaticis, de articulis fidei cum maxime euoluta. Kiliae 1732. 4.

§. 218.

Geschichte der Dogmatik in der reformirten Kirche. Die Cartesianischen Theologen.

Weil des Cartes, welcher ein geborner Franzose war, vom Jahr 1629. an seinen Wohnsitz in Holland genommen hatte, so breitete sich seine Philosophie hauptsächlich in diesem Lande aus. Sie fand selbst unter Theologen Anhänger, von welchen Abraham Heidanus, Professor der Theologie zu Leyden, und Christoph Wittich, Professor der Theologie zu Nimwegen, die berühmtesten waren. Natürlich machten sie im Vortrage der Dogmatik von dieser Philosophie Gebrauch; aber dieß erregte großen Widerspruch, weil eine andere Partey der Theologen, an deren Spitze Gisbert Voetius, Professor der Theologie zu Utrecht, Andreas Rivetus, zuerst Professor der Theologie zu Leiden, hernach zu Breda, und Samuel Maresius, Professor der Theologie zu Gröningen, standen, diese Philosophie für sehr gefährlich hielt und ihr den Vorwurf machte, daß sie die Lehre des Christenthums ganz untergrabe. Die Eigenthümlichkeiten der cartesianischen Philoso-

phie bestanden in folgenden Behauptungen: für das Daseyn Gottes kann kein hinlänglicher philosophischer Beweis gegeben werden; nur das, daß einem jeden Menschen der Begriff von Gott angeboren ist, kann die Stelle eines Beweises vertreten. Weil nun des Cartes auch noch den Lehrsatz hatte, daß das Wesen eines Geistes bloß im Denken bestehe, so wurde er beschuldiget, daß er an keinen substantiellen Gott glaube und also ein wirklicher Gotteslängner sey. Ausserdem nahmen die Theologen noch an folgenden seiner Lehrsätze Anstoß: die Materie ist unendlich ausgedehnt: alle durch die Sinne erworbenen Kenntnisse sind trüglich: der Mensch hat einen vollkommen freyen Willen, durch welchen er seine Leidenschaften nach Gefallen regieren kann. Dieser Widersprüche ohngeachtet, vermehrten sich doch die cartesianischen Theologen mit jedem Jahre, und ausser Heidan und Wittich, die schon genannt worden sind, befanden sich die sehr bedeutenden Männer Franz Burmann, Johann Braun, Johann Clauberg, Hermann Alexander Röll und andere darunter. Die Vorwürfe gegen diese Philosophie waren auch zu hart, und nur durch Mißbrauch konnte sie der christlichen Theologie schädlich werden. Die erst genannten Theologen machten aber wirklich keinen Mißbrauch von ihr, und die Kirche hatte nichts von ihrer Anhänglichkeit an diese Philosophie zu fürchten. Demohngeachtet brachte es die Gegenparthey dahin, daß die Stände von Holland im Jahr 1656. eine Verordnung erließen, nach welcher der Gebrauch der cartesianischen Philosophie zur Erklärung der christlichen Religionslehre untersagt war. Endlich nachdem noch mehrere obrigkeitliche Mandate und Synodalbeschlüsse wider diese Philosophie erlassen worden waren, wurden im Jahr 1676. die Anhänger derselben bey dem Prinzen Wilhelm von Oranien sogar als staatsgefährliche Leute angeklagt, worauf harte Maaßregeln gegen sie ergriffen wurden. Heidanus und andere verloren ihre Ämter; doch hörte diese Verfolgung bald auf, und endlich gewannen die cartesianischen Theologen in Holland sogar die Oberhand.

Cf. Chr. Wittich Theologia pacifica; in qua va-
ia problemata theologica intra Reformatos Theologos
gitari solita ventilantur; simul vsus Philosophiae Car-
sianae in diuersis Theologiae partibus demonstratur:
ugd. Bat. 1671. 4.

Ritter's Preisschrift über die Philosophie des Car-
sius und Spinoza, und ihre gegenseitigen Berührungspuncte.
ipzig und Altenburg 1817. 8.

Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der carte-
nischen Philosophie. Ein philosophischer Versuch von H. C.
. Sigwart. Tübingen 1816. 8.

§. 219.

Die Methodus oeconomica.

Während die Coccejaner mit ihrer Bundestheologie sich er-
ftigten, suchte Heidegger eine andere Methode zu erfin-
en, die er auch in seinem Werke: Oeconomia trium per-
onarum in negotio salutis humanae, Lugd. Batau.
682. 12. der Welt mitgetheilt hat. Er sucht darin alle Dog-
en aus der Gnadenöconomie der dritten Person der Gott-
eit, oder aus ihrem Geschäfte bey dem Werke unserer See-
gkeit herzuleiten, zu erklären, zu beweisen und zu vertheidi-
en. Es hat aber diese Gnadenöconomie nicht viel Beyfall
efunden. Bloß Nicolaus Gottler hat nach derselben
ine Institutiones Theologiae, Amst. 1732. bearbeitet.

§. 220.

Die übrigen Systematiker in der reformirten Kirche.

Peter von Mastricht hat in seiner Theologia theo-
etico-practica, Amst. 1682. und Vltraj. 1699. 3. Vol.
, Editio noua 1724. unstreitig das beste und ausge-
ildetste System in der reformirten Kirche geliefert, welches
uch noch jetzt geschätzt wird. Es hat vornämlich das Eigene

daß jedes Dogma in vierfacher Beziehung, in exegetischer, dogmatischer, polemischer und practischer abgehandelt wird. Vitringa hat in seiner Doctrina christianae religionis per aphorismos descripta, Francof. 1707. 8. ein Compendium von guter Ordnung und Anlage geliefert. Salomon van Til hat aber in seinem Compendium theologiae vtriusque, Lugd. Batau. 1704. so wie van der Honert. in seiner Theologia naturalis et reuelata, Amst. 1715. die natürliche und geoffenbarte Theologie abgesondert von einander vorgetragen.

§. 221.

Geschichte der Dogmatik in der katholischen Kirche.

Der große Hause der Dogmatiker unter den Katholiken blieb bey der scholastischen Methode; es verdienen unter ihnen nur genannt zu werden: Berti, welcher von 1739—1747. ein großes dogmatisches Werk in 10 Fol. herausgegeben, und Billuart, ein Dominicaner, welcher ein theologisches System nach thomistischer Art schrieb, das im Jahr 1758. zu Würzburg erschien.

§. 222.

Der Quietismus, eine Art Mysticismus.

In der katholischen Kirche erhielt sich noch immer der Mysticismus, und aus ihrem Schoose erhob sich in dieser Periode der Quietismus. Michael Molinos, aus Saragossa in Spanien, gab im Jahr 1675. zu Rom, wo er seit 1669. lebte, ein Buch unter dem Titel: Geistlicher Wegweiser, heraus, das in sehr viele Sprachen übersetzt, und durch August Hermann Franke in Halle in einer lateinischen Version auch unter den Protestanten verbreitet wurde. Im Grunde findet sich in dieser Schrift nichts, was nicht auch in den ältern mystischen Werken angetroffen wird; aber Molinos hatte doch

eine besondere Ansicht von der Sache, und diese zeichnet das Buch aus. Das Grundprincip des Mysticismus ist nach demselben das Bestreben, durch innere Ruhe, besonders durch stilles wortloses Gebet, die Seele würdig zu machen, ein Sitz Gottes zu werden. Daher Quietisten und Quietismus. Daß Molinos ausserdem den äussern Religionshandlungen gar keinen hohen Werth beylegt, läßt sich schon aus diesem Princip erklären; es ist ihm aber mit den meisten Mystikern gemein.

Eigentliche Irrlehren enthält aber seine Schrift nicht. Molinos wurde auf Anstiften des französischen Gesandten vom Pabst Innocentius XI. 1655., verhaftet und mußte zwey Jahre darauf in einer Kirche zu Rom, als Büssender, die ihm beygemessenen Irrthümer abschwören. Darauf wurde er, als Gefangener, in ein Dominicanerkloster gebracht, wo er 1696. starb. Doch ging, besonders in Frankreich, der Quietismus seinen Gang fort.

François de la Combe, ein Priester der Congregation der regulirten Kleriker des heil. Paulus, verbreitete ihn durch ein Buch: über das Herzensgebet, so wie der berühmte Erzbischoff von Cambray, und Erzieher der königlichen Prinzen am Hofe Ludwig XIV., Fenelon, im Jahr 1697. eine Erklärung der Grundsätze der Heiligen über das innere Leben herausgegeben hat. Diese Schrift, welche in mehrere Sprachen, auch in die teutsche übersetzt worden ist, enthält gleichsam eine rechtfertigende Theorie der Mystiker, die sich aber oft in spitzfündigen Zergliederungen des Zustandes der Seele, in verkünstelten Bildern und Ausdrücken, und auf andern Abwegen verliert. In jedem Fall ist es aber das beste Handbuch des Quietismus.

§. 223.

Geschichte der Dogmatik in der griechischen Kirche.

In der griechischen Kirche hat die gelehrte Dogmatik vom achten bis ins achtzehnte Jahrhundert nur einen einzigen systematischen Bearbeiter an Theophanes Procopowicz, zuerst Professor der Philosophie zu Kiew, und von 1720. an Erzbischoff von Nowgorod und Metropolitan von Rußland gefunden. Seine Christiana orthodoxa theologia erschien erst lange nach seinem Tod zu Königsberg und Gotha von 1772—75. 5. Bd. 8. Es ist aber dieses System keinesweges vollständig, sondern es fehlen mehrere Artikel. Es ist übrigens aus einem polemischen Gesichtspunct geschrieben, liefert viele schätzbare historische Notizen, und hat den Vorzug einer leichten und faßlichen Darstellung.

§. 224.

Geschichte der Dogmatik unter den Arminianern.

In dieser Periode hat unter den Remonstranten Philipp von Limborch seine Theologia christiana 1686. 4. editio noua Bas. 1735. eine noch jetzt geschätzte Dogmatik geliefert. Es ist zugleich die Moral mit abgehandelt.

Zu demselben gehört aber als Supplement Adriani a Cattenburg spicilegium Theologiae christianae Phil. a Limborch. Amst. 1726. Fol.

§. 225.

Geschichte der Dogmatik unter den Unitariern.

In Siebenbürgen, wo die Unitarier öffentliche kirchliche Rechte genießen, erschien zu Klausenburg eine Schrift unter folgendem Titel: Summa vniuersae theologiae christianae secundum Vnitarios, wovon ein vollständiger Auszug enthalten ist in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte. Bd. 1. St. 1.

Berg

Vgl. Ittig, Zustand der Unitarier in Siebenbürgen, in Henke's Annalen St. 5. S. 283. ff.

Achte Periode.

Vom Anfang der allgemeinen teutschen Bibliothek bis auf unsere Tage.

§. 226.

Allgemeine Übersicht.

Im J. 1765. unternahm der gelehrte Buchhändler Friedrich Nicolai zu Berlin unter dem Titel: Allgemeine teutsche Bibliothek, eine kritische Zeitschrift, die bis ans Ende des achtzehnten Jahrhunderts fortgedauert, und ungemein großen Einfluß auf den Fortgang der litterarischen Cultur gehabt hat. Vom Anfang an hat sie sich zum Gesetz gemacht, in allen Fächern des Wissens liberale Ideen zu verbreiten. Vornämlich viel hat sie zur Läuterung des teutschen Geschmacks und zu den Reformen beygetragen, welche in der Dogmatik der beyden protestantischen Kirchen in Teutschland vorgegangen sind.

Auch in dem katholischen Teutschland hat sie Licht verbreiten helfen, und wenn auch die andern katholischen und protestantischen Länder an diesem litterarischen Ereigniß in Teutschland keinen Antheil nahmen, und bey ihrer alten Kirchenlehre und ihrem alten Cultus blieben: so muß doch die neueste Periode der Geschichte der christlichen Religion und Glaubenslehre mit dem Beginn der allgemeinen teutschen Bibliothek angefangen werden, weil seit ihrer Erscheinung Teutschland der Mittelpunct in der wissenschaftlichen Cultur von Europa ist.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der katholischen Kirche.

§. 227.

Neue Systematiker.

So lange die katholische Kirche in ihrem Wesen unverändert bleibt, so lange wird sie auch die nämliche [illegible] behalten, die sie auf der tridentinischen Versammlung angenommen hat. Es hat sich daher auch in dieser letzten Periode der katholischen Kirche nichts Besonderes zugetragen, das in dogmatischer Hinsicht von Wichtigkeit wäre. Als systematische Bearbeiter der Dogmatik haben sich in derselben vorzüglich **Gazzaniga, Stattler, Schramm, Bauer** ꝛc. ausgezeichnet.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der lutherischen Kirche.

§. 228.

Reform der lutherischen Kirche.

In dieser Periode ging in der lutherischen Dogmatik eine sehr wichtige Reform vor. Sie ergriff nicht bloß das Äußerliche oder die dogmatische Methode; sondern auch das Innerliche, gleichsam die Substanz der Glaubenslehre. Denn ob man gleich aus allen Kräften gestrebt hat, allen scholastischen Wust aus den dogmatischen Lehrbüchern wegzuschaffen, so wie auch den dogmatischen Vortrag von den Fesseln der, noch zu Anfang dieser Periode herrschenden, demonstrativen Lehrart zu befreyen, so ist dieß alles doch nur erst das Wenigste, was in dieser Periode in der Dogmatik geschehen ist. Diese Reform, welche

ie Dogmatik erlitten hat, wurde durch die Fortschritte er biblischen Kritik und Exegese herbeygeführt. Da unsere rotestantische Kirche das Princip zu ihrem Fundament hat, aß nichts zur göttlichen Lehre des Christenthums zu rechnen y, was nicht in der heil. Schrift bestimmt und deutlich enthalten ist; so glaubte der grössere Theil unserer berühmtesten heologen in den fünf letzten Decennien ganz im Geiste er Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts zu handeln, s sie in der Dogmatik successive Verbesserungen vornahmen. Nur ist zu bedauern, daß manche von ihnen, sowohl im Ganzen als auch in einzelnen Stücken, zu weit gegangen sind, was man seit einiger Zeit einzusehen anfängt. Diese Reformen haben sich über eine große Anzahl von Dogmen verbreitet. Die Dogmen von der Offenbarung und Inspiration, von der Erbsünde, Versöhnung, Rechtfertigung und Gnade, von der Dreyeinigkeit, von Christo, von der Auferstehung, und der Verdammniß, von der Taufe und dem Abendmal treten in den meisten unserer neuen Dogmatiken in einer ganz andern Gestalt auf. Das Verdienst, diese Reformen, soweit sie nämlich recht und gut sind und wirklich etwas Verdienstliches haben, in Gang gebracht zu haben, haben sich W. A. Teller, Semler und Ernesti erworben. In ihre Fußstapfen traten Bauer, Heilmann, Danovius, Döderlein, Morus, Henke, Stäudlin, Eckermann, Joh. Chr. Schmidt, Junge und einige andere.

Vgl. Die Gestalt der Dogmatik in der lutherischen Kirche seit Morus. Von August Basilius Manitius. Wittenberg 1806. 8.

Die Aufhellungen der neueren Gottesgelehrten in der christlichen Glaubenslehre von 1760—1805. 1. Bd. Lpz. 1807. 8.

Cannabich Critik alter und neuer Lehren der christlichen Kirche. 3. verb. Aufl. Zerbst u. Lpz. 1801. 8.

Versuch einer historischen Entwicklung der Ursachen und Veranlassungen, durch welche die Dogmatik in dem protestan-

tischen Theile von Teutschland in der letzten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts eine neue Gestalt erhalten hat, in Stäudlin's Beyträgen zur Geschichte der Religion. Bd. 4. S. 1.

Tittmanns pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche, während der zweyten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. 1. Thl. Breslau 1805. 8.

§. 229.

Kampf der Neologen mit den Paläologen.

Es läßt sich aber leicht denken, daß diese Veränderungen, welche in der Dogmatik gemacht wurden, nicht zur Zufriedenheit Aller und Jeder geschehen sind. In den Dogmatiken von J. D. Michaelis, J. B. Carpzov, von Mosheim, Seiler, Reinhard, Sartorius, Storr ꝛc. ist der alte symbolische Lehrbegriff, wo nicht immer, doch in den meisten Lehrpuncten in seiner alten Lauterkeit und Reinheit erhalten.

§. 230.

Einfluß der kantischen Philosophie auf den Vortrag der Dogmatik.

Während die Bibelexegese und Critik vollkommener und eifriger getrieben zu werden anfing, erhob sich die kantische Philosophie, welche gleich wichtige Veränderungen für die Dogmatik ankündigte, da sie die Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft einschloß, und dieselbe auf die Moral gründete. Wirklich hat auch der Glaube an unmittelbare Offenbarung seit dem Erscheinen der kantischen Philosophie, obgleich Kant die Möglichkeit einer unmittelbaren Offenbarung zugab, und Fichte in seinen, noch im kantischen Geiste geschriebenen, Werken sogar die Wirklichkeit derselben zuließ, bey nicht Wenigen viel von seiner Haltbarkeit verloren. Darin ist die Ursache zu suchen, warum man von dieser Zeit an, den christlichen Lehrbegriff so häufig unter eine rationale Ansicht gestellt, oder

arum man in ihm einen puren Rationalismus gefunden hat; nn Kant ließ das Christenthum für nicht mehr als eine mbolische Darlegung der reinen Vernunft gelten.

Um nun möglich zu machen, in dem Christianismus den Rationalismus zu finden, mußte man aber die Lehre von der Lehrart unterscheiden; und um beyde von einander trennen zu können, mußte die Accomodationstheorie aufgestellt werden, daß nach derselben entschieden werden könne, was eine allgemein gültige Wahrheit, und was nur theilweise gültig sey. Auf diese Weise mußte es leicht werden, im Christenthum bloß die allgemeine moralische Vernunftreligion nur in ein besonderes Zeitgewand gehüllt zu finden, aus welcher Ursache dann auch, der Grundsatz von der Perfectibilität der geoffenbarten Religion aufgestellt worden ist. Ammon hat eine wissenschaftliche practische Theologie, Göttingen 1797. 8. im Geiste der kantischen Philosophie geschrieben.

Vgl. Rechling's Darstellung des Einflusses der kantischen Philosophie auf die Theologie. Lübeck 1795. 8.

Flügge's Darstellung des Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der Theologie. 2. Th. Hannover 1796 — 98. 8.

Stäudlin über den Werth und Gebrauch der critischen Philosophie in den theologischen Wissenschaften, in seinen Beyträgen zur Geschichte der Religion Bd. III. 4 u. 5.

Krug's Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Leipzig 1795 — 96. 2. St. 8.

§. 231.

Einfluß der fichte'schen und schelling'schen Philosophie auf die christliche Theologie.

Der Einfluß, welchen diese beyden neuesten Philosophien auf die christliche Dogmatik haben werden, hängt von ihrer eigenen Dauer und Erhaltung ab. Wie er sich schon hin und

wieder zu zeigen anfängt, so läßt er, wenn er allgemein werden sollte, eine gänzliche Reform derselben in ihren grundwesentlichen Theilen erwarten. Denn sowohl nach Fichte als nach Schelling scheint das Hauptfundament der biblischen und christlichen Religionslehre, daß Gott eine ausserweltliche Intelligenz sey, keine Haltbarkeit mehr zu haben, und beyde zu einer Art von Pantheismus hinzuführen, der zwar von dem gröbern Pantheismus der Alten verschieden aber so viel man jetzt eben davon urtheilen kenn, doch ein spiritueller Pantheismus scheint, weil sie Gott in der reinen Idee und im Sinn mit der Welt identificiren. Nach schellingischen Principien hat Daub seine Theologumena geschrieben, und den ersten Versuch gemacht, die ganze Identitätsphilosophie in das Christenthum herüber zu tragen. Allein bey diesem Versuch sind die wesentlichsten Stücke des christlichen Lehrbegriffs, namentlich die Lehre von Gott als einem ausserweltlichen Wesen, die Dreyeinigkeitslehre, das Dogma von der Weltschöpfung, von der Vorsehung, von der Incarnation, von den Gnadenwirkungen, von der Freyheit des Willens und von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele zu Grunde gegangen. Früher hatte schon Schmidt, in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmatik, Gießen 1800. 8. im Einzelnen etwas von Fichte'schen Ideen eingemischt; allein in seiner umgearbeiteten Gestalt: Schmidt's christliche Religionslehre, Gießen 1808. 8. hat sich das meiste dieser Art daraus verloren. Dagegen ist der Einfluß merklicher, welchen die Fichte'sche Philosophie auf Schwarz's Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, Heidelberg 5 Thle 1808. 8. gehabt.

Unter den Katholiken hat Zimmer, Professor zu Landshut, in seiner Theologia specialis theoretica Landshut 1802—1806. 4. Th. 8. die Dogmatik nach der Identitätsphilosophie bearbeitet.

Vgl. Joach. Paul Sigm. Vogel: Schlüssel zu den Fichteschen Systeme, in Gabler's neuesten theol. Journal B. 3. S. 266. ff.

Dessen Abhandlung über die schelling'sche Religionslehre i Gabler's Journal für Theologie. Lit. B. 5. S. 1. ff.

Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott d der Welt, beurtheilt von J. Fries. Heidelb. 1807. 8.

§. 232.

Wiederaufkommen der biblischen Theologie.

So wie eine liberale Exegese herrschend wurde, so zeigte h auch in manchen Stücken die Bibellehre im Contrast mit r hergebrachten Kirchenlehre; und eben hierdurch wurde man den Reformen in der Dogmatik verführt. Es kam nun wie- r das Studium der biblischen Theologie in Gang; aber nz unabhängig von der kirchlichen Theologie, was die Doc- nes biblici in der alten Kirche nicht so streng beobachteten. ottlhilf Traugott Zachariä, Wilhelm Friedrich ufnagel, Christ. Fried. Ammon und Georg Lo- enz Bauer haben hierin das meiste geliefert.

Cf. I. Ph. Gabler Discrimen Theologiae biblicae t dogmaticae. Altdorf 1787. 4.

§. 233.

Die practische Theologie.

Von der Spenerischen Schule kamen noch aus der vorher- chenden Periode Freunde und Beförderer in diese herüber. ber bey der Herstellung der biblischen Theologie wurde dieß Studium veredelt, und nach richtigern Grundsätzen geleitet, ndem man die christliche Glaubenslehre zugleich für Verstand, erz und Seele darzustellen suchte.

Vgl. Döderlein in seinem christlichen Religionsunter- cht, fortgesetzt von Junge. Niemeyer und Fritsche ha- en hierin das Beste geliefert.

§. 234.

Die practische Dogmatik.

Verschieden von der practischen Theologie ist die practische Dogmatik, welche Leß zu bearbeiten versucht hat. Wenn man nämlich bey der practischen Theologie von der reinen Lehre ausgeht: so geht man bey der practischen Dogmatik von dem in der Dogmatik aufgestellten kirchlichen Lehrbegriff aus, und sucht denselben, mit Vermeidung aller unnöthigen Kunstausdrücke, für Verstand, Herz und Leben darzustellen.

§. 235.

Die populäre Dogmatik.

Davon unterscheidet sich die populäre Dogmatik, von welcher Johann Jacob Griesbach den ersten Versuch geliefert hat, nur dadurch, daß man alle Lehrsätze auf eine allgemein faßliche Weise, oder populär, darzustellen suchte.

§. 236.

Die biblisch-critische Methode.

Beym Vortrag der gelehrten Dogmatik erhob sich die biblisch-critische Methode zur Herrschaft. Das Wesen dieser Methode, welche in den Lehrbüchern Ständlin's, Eckermann's, Ammon's, Schott's, Wegscheider's und Bretschneider's befolgt ist, besteht darin, daß man bey jedem Dogma zuerst die Bibellehre darlegt, und diese zuletzt einer Critik unterwirft.

§. 237.

Streitigkeiten über die dogmatische Consequenz.

Seitdem Franz Volkmar Reinhard 1811. seine Geständnisse herausgegeben hat, hat ein noch dauernder Streit dar-

rüber begonnen: ob bloß allein durch das Princip des Su-
ranaturalismus, oder bloß allein durch das des Rationalis-
us die christliche Dogmatik Consequenz gewinne? Es wur-
von Einigen behauptet, man müsse entweder jenes, oder
ieses Princip annehmen, und streng durchführen, sonst ließe
ch keine Consequenz in die Dogmatik bringen. Der größte
heil hielt sich aber in der Mitte, ohngeachtet sie keineswegs
lle einerley Weg gehen. Denn:

1) Einige bekennen sich zum supranaturalistischen
Rationalismus, welcher in dem Glauben an eine, von
Gott besonders veranstaltete historische Beglaubigung der Ver-
unftreligion durch Thatsachen, oder durch Stiftung einer
Kirche bestehet.

2) Andere bekennen sich zum rationalen Suprana-
ralismus, welcher von dem Glauben an eine übernatür-
he Offenbarung ausgeht, dabey aber den Grundsatz aufstellt,
ß die geoffenbarte Religion nichts gegen die Vernunft, wohl
er Thatsachen und Lehren enthalten dürfe, welche über die
ernunft, d. h. über die Vernunfteinsicht sind. Dieses System
nimt also der Vernunft das Recht ein, den Inhalt der Of-
nbarung zu prüfen.

3) Ganz neuerlich hat Klein das System des Reli-
osismus aufgestellt, welches in dem Glauben besteht, daß
ott Alles in Allem wirkt. Er muß also den Unterschied zwi-
en mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung auf-
ben, und führt zu dem Grundsatze, daß die Offenbarung nie
s geschlossen, sondern als immer fortgehend betrachtet werden
uß. Eine besondere Einwirkung Gottes, welche die eigen-
ümlichen, äusserlichen und innerlichen Thatsachen, welche mit
er Stiftung des Christenthums verbunden waren, bewirkte, wird
var nach diesem System angenommen; aber eine unmittelbare Ein-
irkung Gottes im Gegensatz von einer mittelbaren kann nicht
ngenommen werden, sondern bloß eine graduelle, oder ein
Stufenunterschied, der sich lediglich auf den Unterschied des

Gewöhnlichen und nicht Gewöhnlichen gründet. Bestimmter sollte also dieses System gradueller Rationalismus oder Offenbarungsglaube genannt worden seyn.

§. 238.

Die übrigen neuesten dogmatischen Systeme.

Die übrigen noch nicht genannten neuesten dogmatischen Systeme unserer Kirche sind die von Johann Christian Wilhelm Augusti, Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, Philipp Marheinecke und Kaiser.

§. 239.

Geschichte des Lehrbegriffs und der Dogmatik in der reformirten Kirche.

Die reformirten Theologen, besonders in Teutschland, in der Schweiz und in Holland, hielten meistens mit den lutherischen Theologen gleichen Schritt, und so, wie sich jene durch Verzichtleistung auf den strengen augustinischen Prädestinationsbegriff diesen genähert haben, so näherten sich diese wieder jenen durch die Aufgebung der Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmal. Als Dogmatiker haben sich übrigens unter den Reformirten: Samuel Endemann zu Hanau, Samuel Mursinna zu Halle, Stosch zu Frankfurt an der Oder, Schulz zu Königsberg und Schleiermacher zu Berlin, ausgezeichnet.

Handbuch

der

Dogmengeschichte

von

Leonhard Bertholdt,

weil. königl. baier. Konsistorialrath, Doktor und zweitem ordentlichen Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiter Theil.

Erlangen, 1823
bey Palm und Enke.

Inhaltsübersicht
des zweyten Bandes.

)(

Zweyter specieller Theil der [ch]ristlichen Dogmengeschichte.

§. 240.

[G]eschichte des Religionsbegriffs in der christlichen Kirche.

[V]ergl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen [1]787. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli[gion] aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli[gi]onen des Menschengeschlechts. Halle 1773.

Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. [Le]ipzig 1799. 8.

Parrov's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin [un]d Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion [v.] Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na[to]rps Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang. [1]–3tes Quartal.

Bey jeder genauen Untersuchung über den Begriff [de]r Religion wird die Eintheilung derselben in objective [un]d subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist





Zweyter specieller Theil der [chr]istlichen Dogmengeschichte.

§. 240.

[Ge]schichte des Religionsbegriffs in der christlichen Kirche.

[V]ergl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen [..]7. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli[gion] aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli[gione]n des Menschengeschlechts. Halle 1773.

[..] Im. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. [..]is 1799. 8.

Parrov's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin [..] Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion [..] Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na[..]ps Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang. [..]–3tes Quartal.

Bey jeder genauen Untersuchung über den Begriff [de]r Religion wird die Eintheilung derselben in objective [un]d subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist

Religion eine Doctrin oder ein Inbegriff gewisser Lehrsätze, und ist auch als solche bloß Sache des Verstandes und des Gedächtnisses. Subjectiv betrachtet ist sie aber eine Eigenschaft eines menschlichen Individuums, und kann unter verschiedenen Gestalten bald als eine Erkenntniß, bald als ein Glaube, bald als eine Gesinnung und Ueberzeugung, bald als ein Gefühl oder eine gewisse Handlungsart an demselben sichtbar werden. In dieser Hinsicht ist Religion Sache der Vernunft, des menschlichen Herzens und Lebens. In dem N. T. wird die Religion nach beyden Beziehungen genommen und dargestellt. Objectiv betrachtet athmet die Religion, welche das N. T. lehrt, aber durchaus einen rationellen und moralischen Geist, d. h. sie erscheint als Bildungsmittel des Menschen zur Moralität vermittelst vernünftiger Wahrheiten, und schreibt nicht einen äussern Werk- und Ceremoniendienst vor. Im subjectiven Sinne ist sie aber nach dem N. T. Liebe zu Gott und freudiges Rechtthun, und wird bald Verbindung des Herzens mit Gott (Joh. XVII, 22.), bald die Erkenntniß des Heils (Luc. I, 77.), bald der Uebergang vom Tode zum Leben des Geistes (Joh. V, 24.), bald die reine und fruchtbare Erkenntniß Gottes (Joh. XVII, 3.), bald eine Liebe gegen Gott und Menschen, bald Anbetung des Vaters durch eine wahrhaft geistige Gesinnung und Handlungsweise (Joh. IV, 23.), bald der Weg zum Heil der Seele (Act. III, 15.), bald die vernünftige Gottesverehrung (Röm. XII, 1.), bald die Darbringung eines reinen Herzens zu einem Gott wohlgefälligen Opfer (1. Pet. II, 5.), bald das Wandeln im Lichte und der Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. I, 7.), und bald die Gottseeligkeit (1. Tim. VI, 6.) genannt. Die Griechen gebrauchten verschiedene Wörter, um diesen Begriff der Religion auszudrücken, nämlich θρησκεια, ευσεβεια, θεοσεβεια, λατρεια; die Lateiner aber die Wörter religio und pietas. In dieser Hinsicht ist also die Religion bloß etwas Practisches, und in diesem Sinne wurde in den ersten Jahrhunderten die christliche Religion von den Christen auch betrachtet, weßwegen Irenäus der katholischen Kirche das

ugniß giebt, daß sie in allen Theilen der Welt Einheit
s Glaubens hätte. Denn daß dieß nicht von einer Ein-
it der Vorstellungen und Meynungen über alle einzelnen
)rpuncte verstanden werden könne, hat schon Münter
ogmengeschichte Thl. I. S. 44.) daraus bewiesen, daß
nals jeder Christ, wenn er nur die in den Glaubens-
enntnissen bestimmten wenigen Grundbegriffe annahm,
lkommene Freyheit hatte, die Lehre des Christen-
ims unter einem Gesichtspuncte zu fassen, der zu seiner
ividuellen Denkungsart und Cultur paßte.

Aus diesem Standpuncte ist auch der Montanismus
beurtheilen, wenn man nicht ungerecht gegen denselben
rden soll. Die Montanisten erwarteten die Mitthei-
igen des Paraclets keineswegs in der Absicht, um über
ne Glaubens- und Lehrsätze belehrt zu werden, sondern
verstanden darunter weiter nichts, als die Belebung,
irkung und Erhaltung der moralischen und religiösen
:aft im Herzen und Sinne, daher sie auch die Religion
s eine dem geistigen Menschen mitgetheilte himmlische
abe betrachteten. Durch die Montanisten mehr noch als
rch die streng judaisirenden Christen, welche sonst alle
dische Ceremonialwerke beybehielten, hat die Religion
n ihrer Geistigkeit etwas verloren; denn die unrichtigen
rtheile, welche die Montanisten über manche ganz gleich-
ltige Dinge und Handlungen unterhielten, hatten einen so
irken Einfluß auf ihren religiösen Glauben, daß sie die ersten
aren, welche die Religion zu einem äussern Werkdienst,
gleich hier noch von edlerem Character herabwürdigten,
d das Leben des Christen zu einer Art büssender Askese
achten.

Der Platonismus hat auch in diesem Puncte seinen
influß bewiesen. Diejenigen Kirchenlehrer, die demselben an-
ngen, dachten sich unter der Religion die möglichste An-
iherung an die Gottheit, und ein unausgesetztes Bestre-
n, ihr ähnlich und dadurch selig zu werden. Daher stell-
i mehrere von ihnen, und namentlich Augustinus in einer
chrift: De vera religione, die wahre Religion als den

sie nicht im Wege gestanden wären, so wäre
keit der christlichen Religion untergegangen.

lcismus hob sich aber vornemlich vom
: an. Weil die christliche Theologie, be-
ıen Händen der Scholastiker immer grü-
Herz und Leben unfruchtbarer und streit-
so war es auch nöthig, den Geist mit
den Lichte und mit feurigen Gefühlen für
iten anzufüllen. Bernhard von Clairv
h dadurch bleibende Verdienste.

k erhielt sich auch neben der Scholastik
ormation herab; dann wurde aber wegen
iten, welche diese in ihrem Gefolge hatte,
e Zeit lang ein bloßer Disputationsgegen-
Ansichten derselben waren Antithesen, die
n drey herrschenden Kirchen nach und nach
ekenntnißschriften auch für alle nachfolgen-
oder weniger zur Norm wurden. Unter
zeigt sich am nachtheiligsten für die
n die Formula Concordiae, welche gleichsam
urde, um das durch Luther und Melanch-
e Gebäude der Scholastik wieder von neuem
dessen ging als Folge des lange fortdauernden
treites in der allgemeinen Denkweise eine
nderung vor, so daß sich der Pietismus erhe-
wenn er auch mit gar zu schneidender Ver-
rischen Erkenntniß der Religion begegnete,
ligiosität sich große Verdienste erworben
natiker unsrer Kirche, in die Fußstapfen
zurücktretend, betrachteten die Religion
als die in der heiligen Schrift verordnete
es, die uns durch den Glauben an Chri-
reinigen, und der ewigen Seeligkeit theil-
oll. Durch den Einfluß der Leibniz-
hilosophie wurde aber die Religion unter
Ansicht gebracht, nach welcher das We-
darin besteht, daß sie durch den Ge-

Zweyter
specieller Theil
der
[ch]ristlichen Dogmengeschichte.

§. 240.

[G]eschichte des Religionsbegriffs in der christlichen Kirche.

[V]ergl. Leß, G., Geschichte der Religion. Göttingen [1]787. 8.

Law's Betrachtungen über die Geschichte der Reli[gion] aus dem Englischen. 1771. 8.

Cotta, J. F., Diss. de religione. Tub. 1761. 8.

Wagner's Betrachtungen über die wirklichen Reli[gi]onen des Menschengeschlechts. Halle 1773.

[J]m. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie. [Le]ipzig 1799. 8.

Parrov's Grundriß der Vernunftreligion. Berlin [un]d Leipzig 1799. 8.

Die verschiedenen neuen Ansichten von Religion [v.] Ehrenberg, eine Abhandlung. Abgedruckt in Na[to]rps Quartalschrift für Religionslehrer. 1r Jahrgang. [2]-3tes Quartal.

Bey jeder genauen Untersuchung über den Begriff [der] Religion wird die Eintheilung derselben in objective [und] subjective nothwendig. Objectiv betrachtet ist

Religion eine Doctrin oder ein Inbegriff gewisser Lehrs und ist auch als solche bloß Sache des Verstan und des Gedächtnisses. Subjectiv betrachtet ist sie eine Eigenschaft eines menschlichen Individuums, und unter verschiedenen Gestalten bald als eine Erkenntniß, bal ein Glaube, bald als eine Gesinnung und Ueberzeug bald als ein Gefühl oder eine gewisse Handlungsart demselben sichtbar werden. In dieser Hinsicht ist Reli Sache der Vernunft, des menschlichen Herzens und bens. In dem N. T. wird die Religion nach be Beziehungen genommen und dargestellt. Objectiv betr tet athmet die Religion, welche das N. T. lehrt, durchaus einen rationellen und moralischen Geist, sie erscheint als Bildungsmittel des Menschen zur M lität vermittelst vernünftiger Wahrheiten, und sch nicht einen äussern Werk- und Ceremoniendienst Im subjectiven Sinne ist sie aber nach dem N. T. zu Gott und freudiges Rechtthun, und wird bald bindung des Herzens mit Gott (Joh. XVII, 22.), die Erkenntniß des Heils (Luc. I, 77.), bald der Ü gang vom Tode zum Leben des Geistes (Joh. V, 24.), die reine und fruchtbare Erkenntniß Gottes (Joh. XVII, bald eine Liebe gegen Gott und Menschen, bald Anbet des Vaters durch eine wahrhaft geistige Gesinnung Handlungsweise (Joh. IV, 23.), bald der Weg zum der Seele (Act. III, 15.), bald die vernünftige Gottes ehrung (Röm. XII, 1.), bald die Darbringung eines rei Herzens zu einem Gott wohlgefälligen Opfer (1. Pet. II, bald das Wandeln im Lichte und der Gemeinschaft Gott (1. Joh. I, 7.), und bald die Gottseeligkeit (1. T VI, 6.) genannt. Die Griechen gebrauchten verschied Wörter, um diesen Begriff der Religion auszudrück nämlich θρησκεια, ευσεβεια, θεοσεβεια, λατρεια; Lateiner aber die Wörter religio und pietas. In di Hinsicht ist also die Religion bloß etwas Practisch und in diesem Sinne wurde in den ersten Jahrhun ten die christliche Religion von den Christen auch trachtet, weßwegen Irenäus der katholischen Kirche

ugniß giebt, daß sie in allen Theilen der Welt Einheit
s Glaubens hätte. Denn daß dieß nicht von einer Ein-
it der Vorstellungen und Meynungen über alle einzelnen
rpuncte verstanden werden könne, hat schon Münter
ogmengeschichte Thl. I. S. 44.) daraus bewiesen, daß
nals jeder Christ, wenn er nur die in den Glaubens-
enntnissen bestimmten wenigen Grundbegriffe annahm,
kommene Freyheit hatte, die Lehre des Christen-
ms unter einem Gesichtspuncte zu fassen, der zu seiner
ividuellen Denkungsart und Cultur paßte.

Aus diesem Standpuncte ist auch der Montanismus
beurtheilen, wenn man nicht ungerecht gegen denselben
den soll. Die Montanisten erwarteten die Mitthei-
gen des Paraclets keineswegs in der Absicht, um über
e Glaubens- und Lehrsätze belehrt zu werden, sondern
verstanden darunter weiter nichts, als die Belebung,
rkung und Erhaltung der moralischen und religiösen
aft im Herzen und Sinne, daher sie auch die Religion
eine dem geistigen Menschen mitgetheilte himmlische
he betrachteten. Durch die Montanisten mehr noch als
rch die streng judaisirenden Christen, welche sonst alle
ische Ceremonialwerke beybehielten, hat die Religion
ihrer Geistigkeit etwas verloren; denn die unrichtigen
theile, welche die Montanisten über manche ganz gleich-
tige Dinge und Handlungen unterhielten, hatten einen so
rken Einfluß auf ihren religiösen Glauben, daß sie die ersten
ren, welche die Religion zu einem äussern Werkdienst,
gleich hier noch von edlerem Character herabwürdigten,
d das Leben des Christen zu einer Art büssender Askese
chten.

Der Platonismus hat auch in diesem Puncte seinen
nfluß bewiesen. Diejenigen Kirchenlehrer, die demselben an-
ngen, dachten sich unter der Religion die möglichste An-
herung an die Gottheit, und ein unausgesetztes Bestre-
n, ihr ähnlich und dadurch selig zu werden. Daher stell-
mehrere von ihnen, und namentlich Augustinus in einer
hrift: De vera religione, die wahre Religion als den

sichern Weg zu einem guten und seligen Leben durch d
fromme Verehrung eines einzigen Gottes dar. Aber sch
vor dem Augustinus suchte Lactantius der Religi
ein ganz reines moralisches Fundament zu geben. Sie w
ihm ein Band des Gewissens und der Frömmigkeit, w
ches den Menschen an Gott knüpft; und da die Wahrh
zur Weisheit, die Weisheit zur Tugend, und die Tug
zu Gott und einem seeligen Leben führt, so war b
ihm Religion und Weisheit dem Begriff nach Eines.

In naher Verbindung mit diesen beyden Darst
lungsarten steht der mystische Begriff von der Religi
der durch die unächten Schriften des Dionysius Areop
gita im VI. Jahrhundert verbreitet wurde, und nach w
chem man die Religion als einen Ausgang aus der W
und einen Übergang zum Höhern, als einen Aufschwu
zu Gott vorstellte.

Zwar schien hernach die Scholastik dem mensch
chen Herzen und dem practischen Leben die Religion g
entziehen zu wollen, indem die meisten Scholastiker
Religion bloß in die rechte äusserliche Form der Go
verehrung, sowohl wie sie sich durch Verstandesbe
als durch Handlungen ausdrücken soll, setzten; aber di
stiker erhielten sich doch immer neben den Scholastikern
wenn jene ganz vollkommene Christen und hohe
der Gottseeligkeit bilden wollten, diese aber nac
Ruhm strebten, tiefsinnige Forscher und geübte D
helden über dogmatische Lehrgegenstände zu seyn: s
der große Haufe unter den Christen zwischen ih
der Mitte, als welcher sich an die immer mehr ve
fältigten Satzungen der Kirche hielt, und aus s
Religion einen knechtischen Aussendienst machte, bey w
chem das opus operatum, d. h. die bloße äusserliche Vollbri
gung der vorgeschriebenen religiösen Handlungen Alles au
machte, und nach der moralischen Gesinnung gar kein
Frage war. Einen doppelten Damm gegen diese Aftr
religiosität gaben also der Mysticismus und Scholasticismus

; denn wenn sie nicht im Wege gestanden wären, so wäre ganze Geistigkeit der christlichen Religion untergegangen.

Der Mysticismus hob sich aber vornemlich vom . Jahrhundert an. Weil die christliche Theologie, be- ders unter den Händen der Scholastiker immer grü- nder, für's Herz und Leben unfruchtbarer und streit- tiger wurde: so war es auch nöthig, den Geist mit em erwärmenden Lichte und mit feurigen Gefühlen für ligionswahrheiten anzufüllen. Bernhard von Clair- ux erwarb sich dadurch bleibende Verdienste.

Die Mystik erhielt sich auch neben der Scholastik auf die Reformation herab; dann wurde aber wegen Lehrstreitigkeiten, welche diese in ihrem Gefolge hatte, Religion eine Zeit lang ein bloßer Disputationsgegen- nd, und alle Ansichten derselben waren Antithesen, die rch die, in den drey herrschenden Kirchen nach und nach sgegebenen, Bekenntnißschriften auch für alle nachfolgen- en Zeiten mehr oder weniger zur Norm wurden. Unter n Lutheranern zeigt sich am nachtheiligsten für die tliche Religion die Formula Concordiae, welche gleichsam s Fundament wurde, um das durch Luther und Melanch- on eingestürzte Gebäude der Scholastik wieder von neuem zuführen. Indessen ging als Folge des lange fortdauernden kretistischen Streites in der allgemeinen Denkweise eine lthätige Veränderung vor, so daß sich der Pietismus erhe- konnte, der, wenn er auch mit gar zu schneidender Ver- ung der historischen Erkenntniß der Religion begegnete, für die Religiosität sich große Verdienste erworben

Die Dogmatiker unsrer Kirche, in die Fußstapfen Scholastiker zurücktretend, betrachteten die Religion Quenstedt als die in der heiligen Schrift verordnete ehrung Gottes, die uns durch den Glauben an Chri- mit ihm vereinigen, und der ewigen Seeligkeit theil- ig machen soll. Durch den Einfluß der Leibniz- lfischen Philosophie wurde aber die Religion unter moralische Ansicht gebracht, nach welcher das We- der Religion darin besteht, daß sie durch den Ge-

danken an Gott den Verstand erleuchtet und das Herz bessert. In ihrer höchsten Steigerung ist diese Ansicht der Religion bey Kant erschienen, welcher die Religion selbst erst von der Moral ableitet, und sie für eine practische Anerkennung unsrer Pflicht, als göttliche Gebote erklärte. Der aus der critischen Philosophie hervorgegangene Idealismus hat natürlicher Weise auf eine idealische Weise über Religion philosophiren gelehrt. Nach Fichte ist die Religion eine Anweisung zum seeligen Leben, und sie fordert, daß man von seinem eigenen Nichtseyn und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sey, und daß das Gefühl von diesem unsern Seyn in Gott die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unsrer Gedanken, Empfindungen, Regungen und Bewegungen sey.

Nach Schelling ist Religion eine Anschauung des Göttlichen in dem Universum, ein Fortschreiten aus dem Abfall des Geistes und der sündlichen Materie zur Ablegung aller Differenz und zur Identität mit dem Unendlichen, oder sie ist ein beständiges Anschauen des Absoluten oder ein Aufschwung des Geistes zur höchsten Identität.

Aus den bisherigen Bemerkungen gehet also hervor, daß in der christlichen Kirche vier verschiedene Ansichten von der Religion, die idealistische, die dogmatische, die moralische und mystische, und auch eben so viel verschiedene Methoden, den Begriff der Religion zu entwickeln, geherrscht haben.

§. 241.

Geschichte des Revelations- und Inspirationsbegriffs.

Vergl. Gust. Frid. Nic. Sonntag, doctrina inspirationis eiusque ratio, historia et vsus popularis Heidelb. 1810. 8.

Gottl. Wernsdorf, de diuinis reuelationibus earumque varietate, in s. Dissertatt. T. I.

Erster Abschnitt.

Von den Aposteln bis auf den Irenäus.

Nichts ist mit größerer Sicherheit anzunehmen, als daß alle Verfasser der biblischen Schriften von dem Offenbarungsglauben ausgehen. Indessen, ob diesen Glauben gleich ein jedes jüdische und christliche Individuum hatte, so ist man doch nie in Untersuchungen über die Frage eingegangen: auf welchem Wege, ob auf mittelbarem oder unmittelbarem, Gott seine Offenbarungen mittheile? Auf solche Untersuchungen konnte man aber vormals gar nicht geführt werden, weil man noch nicht unmittelbare oder mittelbare Wirkungen Gottes zu unterscheiden gewohnt war. Die Frage: ob die christlichen Religionsurkunden eine unmittelbare oder mittelbare Offenbarung statuiren? muß demnach unbeantwortet bleiben. Gewiß bleibt es aber, daß Jesus und die Apostel den Glauben an göttliche Offenbarungen gelehrt, und daß denselben alle Christen in dem apostolischen Zeitalter und in den nachfolgenden Zeiten gehabt haben. Diesem Glauben zufolge betrachtete man also einen jeden Propheten, Apostel und andere außerordentliche Religionslehrer als unter einem höhern Einfluß stehend, und man glaubte, daß ihnen Gott seine Offenbarungen entweder in Träumen und Visionen, oder in plötzlich in ihnen entstandenen Gedanken und Gesinnungen, oder in einem wundersamen Zusammentreffen von Umständen und Ereignissen mittheile.

Ob man nun aber gleich diesen Einfluß nur aus Einer Quelle, nämlich aus der Gottheit ableitete, so nahm man doch, nach Maaßgabe der verschiedenen in Gott wirkenden Principe, verschiedene Offenbarungsarten an. Man führte nämlich erhaltene Offenbarungen entweder auf Gott überhaupt zurück, oder auf seinen λογος, oder auf seinen Geist; und den Act selbst, wodurch die Offenbarungen mitgetheilt wurden, dachte man sich als eine Einhauchung in die Seele, als eine *Inspiration*, welches Wort durch die alte lateinische Kirchenversion, die

2. Tim. III, 16. für γραφη θεοπνευστος scriptura inspirata gesetzt hat, in der lateinischen Kirche einh[e] geworden ist. In der griechischen Kirche wurde Wort Θεοπνευστια gebraucht. Man mußte sich als Inspiration als medium oder Vehikel denken. Unter solchen göttlichen Eingebung geschrieben, dachten [die] ersten Christen nicht nur die Schriften des A. T., [son]dern auch die des N. T., sobald sie vorhanden [und in] Umlauf gesetzt waren. Ob sich gleich das letztere mit so vielen historischen Beweisen darthun läßt, [als das] erstere: so ist es doch unbezweifelt gewiß. Den[n die] Apostel waren schon selbst der festen Überzeugung, sie überall, sie möchten im Dienste des Evange[liums] sprechen oder schreiben, unter dem besondern Ei[nfluß] des göttlichen Geistes stünden. Dieß glaubte von ihnen jeder andere, weil es allgemeiner Zeitglaube und so nahm man denn ihre Schriften mit der Üb[erzeu]gung in die Hände, daß sie unter den Eingebungen [Got]tes oder des heiligen Geistes geschrieben worden [wären.] Justinus Martyr (Cohort. ad Graec.) sagt den Verfassern der alttestamentlichen Schriften: sie [hät]ten ihre reinen Seelen den Einwirkungen des gött[lichen] Geistes überlassen, und wie ein Bogen auf einer Zy[ther] oder Leyer Töne hervorbringt, so hätte sich die Gott[heit] dieser frommen Männer als Instrumente bedient, um [uns] himmlische Dinge bekannt zu machen. An einem and[ern] Orte sagt er: die begeisterten Propheten haben nicht [in] ihrer eigenen Person gesprochen, sondern in der Per[son] des λογος, der sie in Bewegung setzte.

Nach dem Athenagoras (Legat. pro Chri[st.]) wurden die alttestamentlichen Schriftsteller aus ihrer [Ge]dankenreihe entrückt, und der göttliche Geist, wel[cher] auf sie wirkte, bediente sich ihrer auf eben die Art, [wie] ein Flötenspieler seine Flöte gebraucht. Theophi[lus] von Antiochien (ad Aut. l. 2.) sagt auch: daß [die] Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß [der] Geist Gottes oder λογος, der auf sie herabkam, d

geredet habe. Diese Zeugnisse der Väter spre- zwar nur für die Inspiration des A. T.; aber sie [illegible]n sie auch hin und wieder neutestamentlichen Schriften So charakterisirt Justinus (Dial. c. Tr. S. 178. [illegible]t. 1. 2. S. 365. lib. 3. S. 388.) die Schriften des [illegible]nes als inspirirte Schriften, stellt sie völlig den [illegible]mentlichen gleich, und macht die allgemeine Be- [illegible]ng: Auf den Propheten und Evangelisten ruhte ein [illegible]erselbe Geist des Herrn, durch welchen sie spra- Theophilus (ad Autol. lib. 2. c. 31. lib. 3. c. 2.) [illegible]benfalls die Schriften der Propheten und Evange- [illegible]in Eine Klasse, und nennt sie beyde von dem hei- Geiste inspirirt. Noch bestimmter behauptet Ire- (Adu. Haer. lib. 2. c. 28. §. 2. lib. 3. c. 9 4.), daß nur Ein Geist das A. und N. Testament [illegible]eben habe; und er nennt die neutestamentlichen Bü- heilige Schriften, welche von dem λογος Gottes [illegible]einem Geiste eingegeben wären. Am merkwürdigsten aber Irenäus dadurch, daß sich bey ihm zuerst Glaube an eine wörtliche Inspiration findet, [illegible] welcher der Schriftsteller nicht einmal die Worte [illegible]lt, sondern der heilige Geist, und zwar, wie Ire- [illegible]us sagt, nach der Voraussicht der Bedürfnisse künf- [illegible] Zeiten (Adu. Haer. lib. 3. c. 9. §. 2 und 23.)

§. 242.

Zweyter Abschnitt.

[illegible]ter den Montanisten und Gnostikern. Die Disciplina arcani der Katholiken.

Gemeiniglich hielt man die Offenbarungen Gottes [illegible]rch seine Mittheilungen an die Apostel und Evangeli- [illegible]en für vollendet und geschlossen. Aber demohngeach- [illegible]t gab es doch mehrere, welche eine, auch nach dem [illegible]postolischen Zeitalter noch fortgehende, Offenbarung sta- [illegible]irten. Am weitesten giengen hierin der Sache nach

2. Tim. III, 16. für γραφη θεοπνευστος scriptura inspirata gesetzt hat, in der lateinischen Kirche einheimisch geworden ist. In der griechischen Kirche wurde das Wort Θεοπνευστια gebraucht. Man mußte sich also die Inspiration als medium oder Vehikel denken. Unter einer solchen göttlichen Eingebung geschrieben, dachten sich die ersten Christen nicht nur die Schriften des A. T., sondern auch die des N. T., sobald sie vorhanden und in Umlauf gesetzt waren. Ob sich gleich das letztere nicht mit so vielen historischen Beweisen darthun läßt, als das erstere: so ist es doch unbezweifelt gewiß. Denn die Apostel waren schon selbst der festen Überzeugung, daß sie überall, sie möchten im Dienste des Evangeliums sprechen oder schreiben, unter dem besondern Einflusse des göttlichen Geistes stünden. Dieß glaubte von ihnen auch jeder andere, weil es allgemeiner Zeitglaube war; und so nahm man denn ihre Schriften mit der Überzeugung in die Hände, daß sie unter den Eingebungen Gottes oder des heiligen Geistes geschrieben worden wären. Justinus Martyr (Cohort. ad Graec.) sagt von den Verfassern der alttestamentlichen Schriften: sie hätten ihre reinen Seelen den Einwirkungen des göttlichen Geistes überlassen, und wie ein Bogen auf einer Zyther oder Leyer Töne hervorbringt, so hätte sich die Gottheit dieser frommen Männer als Instrumente bedient, um uns himmlische Dinge bekannt zu machen. An einem andern Orte sagt er: die begeisterten Propheten haben nicht in ihrer eigenen Person gesprochen, sondern in der Person des λογος, der sie in Bewegung setzte.

Nach dem Athenagoras (Legat. pro Christ.) wurden die alttestamentlichen Schriftsteller aus ihrer Gedankenreihe entrückt, und der göttliche Geist, welcher auf sie wirkte, bediente sich ihrer auf eben die Art, wie ein Flötenspieler seine Flöte gebraucht. Theophilus von Antiochien (ad Aut. l. 2.) sagt auch: daß die Propheten nicht selbst geredet haben, sondern daß der Geist Gottes oder λογος, der auf sie herabkam, durch

: geredet habe. Diese Zeugnisse der Väter spre-
en zwar nur für die Inspiration des A. T.; aber sie
gnen sie auch hin und wieder neutestamentlichen Schriften
:. So charakterisirt Justinus (Dial. c. Tr. S. 178.
l Aut. l. 2. S. 365. lib. 3. S. 388.) die Schriften des
ohannes als inspirirte Schriften, stellt sie völlig den
ttestamentlichen gleich, und macht die allgemeine Be-
erkung: Auf den Propheten und Evangelisten ruhte ein
ıd derselbe Geist des Herrn, durch welchen sie spra-
en. Theophilus (ad Autol. lib. 2. c. 31. lib. 3. c. 2.)
ßt ebenfalls die Schriften der Propheten und Evange-
sten in Eine Klasse, und nennt sie beyde von dem hei-
gen Geiste inspirirt. Noch bestimmter behauptet Ire-
äus (Adu. Haer. lib. 2. c. 28. §. 2. lib. 3. c. 9
ıd 34.), daß nur Ein Geist das A. und N. Testament
ngegeben habe; und er nennt die neutestamentlichen Bü-
er heilige Schriften, welche von dem λογος Gottes
ıd seinem Geiste eingegeben wären. Am merkwürdigsten
ird aber Irenäus dadurch, daß sich bey ihm zuerst
er Glaube an eine wörtliche Inspiration findet,
ach welcher der Schriftsteller nicht einmal die Worte
ählt, sondern der heilige Geist, und zwar, wie Ire-
iäus sagt, nach der Voraussicht der Bedürfnisse künf-
iger Zeiten (Adu. Haer. lib. 3. c. 9. §. 2 und 23.)

§. 242.

Zweyter Abschnitt.

Unter den Montanisten und Gnostikern. Die Disciplina arcani der Katholiken.

Gemeiniglich hielt man die Offenbarungen Gottes
urch seine Mittheilungen an die Apostel und Evangeli-
en für vollendet und geschlossen. Aber demohngeach-
:t gab es doch mehrere, welche eine, auch nach dem
postolischen Zeitalter noch fortgehende, Offenbarung sta-
tirten. Am weitesten giengen hierin der Sache nach

die Montanisten, welche die Offenbarungen des N. T. nur für Vorbereitungen auf die weit höheren und vollkommeneren Offenbarungen ansahen, welche in der vierten Erziehungsperiode der Menschheit dem Montanus durch den Paraclet zu Theil geworden wäre. Die häretischen Gnostiker entfernten sich auch in mehreren Puncten von den gemeinen Verstellungsarten über Offenbarung und Eingebung. Da sie den ganzen Mosaismus nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Demiurg, und andern niedrigern Äonen, ableiteten: so behaupteten sie daher auch, die alttestamentlichen Schriften wären bloß von dem Demiurg, und andern Mittelwesen, eingegeben.

Fast das Nämliche behaupteten sie auch von den neutestamentlichen Schriften, ob sie gleich dem höchsten Gott nicht alle Theilnahme an der Verabfassung derselben absprachen. Sie riethen daher bey diesen Schriften eine sorgfältige Absonderung des wahrhaft Göttlichen von dem übrigen an, zu welchem Geschäfte sie sich durch die, von Jesus zu ihnen herabgeleitete, geheime Gnosis oder geheime Kenntniß von göttlichen Dingen ganz berechtigt glaubten.

Von einer solchen geheimen Gnosis sprechen übrigens auch katholische Kirchenlehrer dieser Zeit, und sie war ihre sogenannte Disciplina arcani, welche nicht deswegen so genannt wurde, als wenn sie ganz andere unbekannte Dogmen befaßt hätte, sondern aus der Ursache, weil sie geheime und moralische und speculative Erklärungen mancher sublimen Dogmen und allegorische Schriftdeutungen enthielt. Vor geringen Layen und Katechumenen wurde sie oft mit einer höchst lächerlichen Gravität verheimlicht.

§. 243.

Dritter Abschnitt.

Bey Clemens von Alexandrien und Tertullian.

Wenn man auch diese höhere Gnosis nicht gerade zur Ergänzung der biblischen Offenbarungslehren für nothwen-

dig gehalten hat, so hielt man sie doch zum richtigen höheren und vollkommeneren Verständnisse derselben für nothwendig, wodurch in jedem Falle der Offenbarungs- und Inspirationsbegriff von seiner Höhe herabgezogen, und mehr in das Weite genommen werden mußte. Dieß zeigt sich am klarsten in den Schriften des Clemens von Alexandrien, der zwar die biblischen Schriften: γραφας θεοπνευστους nennt; aber die Theopneustie nicht bloß auf diese Klasse von Schriften einschränkt, sondern sie auch auf Bücher anderer, z. E. eines Plato, überträgt. Denn er sieht in jedem Menschen jedes ausserordentliche Talent, jedes Bekenntniß des Wahren und Guten, und jede ausgezeichnete Kraftäusserung für eine Wirkung des göttlichen Einflusses an. Alle Menschen aus allen Nationen gleichen ihm einem musikalischen Instrumente, auf welchem der Logos spielt. In Tertullians Offenbarungsglauben zeigt sich zwar etwas dem Ähnliches, indem er alle zur Erbauung brauchbaren Schriften für inspirirt hält; aber er sagt dieß nur in Gemäßheit des alten und gemeinen unbeschränkten Offenbarungsglaubens, und nimmt verschiedene Grade der Theopneustie an, weil er das, den Aposteln zugeflossene, Maaß von Geistesgaben für etwas ganz Eigenthümliches, und von den Geistesgaben der übrigen Christen Verschiedenes ansieht, und deswegen die Reden der Propheten, die Aussprüche Jesu und der Apostel in den biblischen Schriften göttliche Worte im höheren als dem gemeinen Sinne nennt.

§. 244.

Vierter Abschnitt.

Von Cyprian bis auf Johannes von Damascus. Erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen bey Origenes.

Cyprian nennt die Schriften des A. und N. T. Quellen der göttlichen Fülle (Test. ad c. Jud. praef.) Novatian (de Trin. c. 29.) hält zwar die alt- und

neutestamentlichen Schriften für inspirirt; aber den Aposteln schreibt er eine höhere und perpetuirliche Eingebung zu, da hingegen den Propheten der heilige Geist nur auf einige Zeit und nur in geringerem Maaße mitgetheilt wurde.

Origenes rechnet die Inspiration unter die allgemeinen Kirchenlehren seiner Zeit (de princ. Prooem.) und in dem vierten Buche desselben dogmatischen Werkes: περι αρχων hat er ihr ein eigenes Kapitel gewidmet. Er spricht aber auch sonst sehr oft von diesem Gegenstand, und sagt: die heiligen Bücher enthalten die Fülle des Geistes, und weder in dem Gesetz, noch in den Propheten, noch in den apostolischen Schriften ist etwas, das nicht von der Fülle der göttlichen Majestät seinen Ursprung hätte (Hom. 24. in Ter.) Er giebt auch eine Definition von der Inspiration; er erklärt sie nämlich für einen durch göttliche Einwirkung erhöhten Zustand der Seelenkräfte (contr. Cels. c. 4.), und wenn er über alle biblische Schriften geurtheilt hat, wie über die Evangelien, so hielt er sie unter einem so genauen Einfluß des heiligen Geistes aufgezeichnet, daß die Verfasser dabey keine Fehler begehen konnten (Comment. in Matth.). Aber demohngeachtet war es Origenes Meynung nicht, als ob die biblischen Schriften durchgängig vom heiligen Geiste gleichsam dictirt wären, sondern er glaubte, daß die Verfasser hin und wieder aus andern Nachrichten geschöpft, oder ihre eigenen Gedanken hinzugefügt hätten. Solche Stellen, sagt er, haben zwar auch Ansehen und Nachdruck; sie sind aber nicht genau und unmittelbar aus einer unmittelbaren Offenbarung abzuleiten (Comment. in Joh.) Also eine mittelbare Offenbarung statuirt er bey ihnen doch, daher dieß mit seiner angeführten Behauptung, daß nichts in der Bibel enthalten wäre, was nicht einen göttlichen Ursprung hätte, gar nicht im Widerspruche steht. Denn er nahm auch Grade der Inspiration an. Zwar haben nach ihm die Bücher des A. u. N. T. ihre Einrichtung von Einem und demselben Geiste erhalten, der von Einem und demselben Gott kommt (de Pr. lib. 4. c. 2.); aber

demohngeachtet macht er einen äusserst merkwürdigen Unterschied, und legt den Schriften der Apostel die Eingebung nicht in so hohem Grade als jenen Schriften bey, worin Gott selbst redend eingeführt wird, wie z. B. in dem Pentateuch und in den Schriften der Propheten. Es läßt sich dieß aber, so auffallend es zu seyn scheint, aus seinem Hang zur allegorischen Auslegung, die im A. T. mehr Stoff fand, erklären. Das Merkwürdigste bey Origenes bleibt also dieses, daß man bey ihm die erste Spur einer Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Offenbarungen Gottes findet. Auch Eusebius rechnet die Eingebung der biblischen Schriften vom heiligen Geiste unter die allgemeinen Kirchenlehren (Hist. eccl. V. 28.)

Nach dem Chrysostomus redeten die heiligen Schriftsteller nicht selbst, sondern sie sind der Mund Gottes, und Gott, der ihre Seelen durch seine Macht in Bewegung setzt, redet durch sie, so wie unser Mund die Gedanken unserer Seele ausspricht (in Act. Apost. hom. 19. in Euang. Joh. hom. I.)

Augustinus sagt: Christi Schüler waren Christi Hände und Glieder, die nur das geschrieben haben, was er ihnen zu schreiben befahl (de Cons. Euang. lib. I. c. 35.) Höher konnte also der Begriff von Inspiration gar nicht mehr gespannt werden. Deswegen stellte man denn auch schon das Axiom auf: daß kein Wörtchen und keine Sylbe in der Bibel überflüssig und ohne große und tiefe Bedeutung stehe. Man machte daher die Verfasser bey der Niederschreibung derselben zu ganz todten Maschinen, und Cassiodor, im sechsten Jahrhundert, nennt deswegen die Bibel eine Schrift, welche durch eine himmlische Kraft den heiligen Männern wäre eingegossen worden (de Instit. diu. lit. c. 16.). Hier offenbart sich also schon ganz die Vorstellungsart von einer Infusion der Ideen und Worte, und der Pabst Gregor der Große, konnte mit Recht sagen: es sey sehr unrichtig, über den Verfasser eines bibilschen Buches Untersuchungen anzustellen,

da der heilige Geist der eigentliche Urheber von demselben ist. Bey diesen Umständen war es daher die natürlichste Folge, daß man, wie auch Johann von Damaskus in seiner Dogmatik gethan hat, heilige Schriften und Offenbarungen als Wechselbegriffe aufgestellt hat.

§. 245.

Fünfter Abschnitt.

Inspiration der Concilien und kirchlichen Symbole.

Schon die Apostel haben in ihr bekanntes Decret (Act. XV, 23—29.) die Formel eingeflochten: *ἐδοξε τω ἁγιω πνευματι και ἡμιν*. Es geschah daher theils aus Nachahmung, wenn die Synoden der nachfolgenden Jahrhunderte ihre Beschlüsse auch unter dieser Firma ankündigten; theils war es aber Folge des, in den ersten Jahrhunderten herrschenden unbeschränkten, Offenbarungs- und Eingebungsglaubens, der den religiösen Ideen der ganzen alten Welt angemessen war. Jeder fromme Christ glaubte sich in den feyerlichen Stunden der Andacht Gott näher gebracht, und war bey wichtigen religiösen Beschäftigungen des leitenden Einflusses Gottes ganz gewiß.

Ein jeder solcher war und fühlte sich von Gott begeistert, ob man gleich Grade der Theopneustie annahm, und sie den Aposteln und andern Verfassern biblischer Schriften in reichlicherem Maaße zuschrieb. Daher war es denn gar kein Wunder, daß die heiligen Väter auf den Synoden sich auch unter den leitenden Einflusse des heiligen Geistes zu setzen pflegten, weil sie sich, und zwar oft, mit sehr wichtigen religiösen und kirchlichen Angelegenheiten beschäftigten. Aus diesem Grunde kündigten sie auch gemeiniglich ihre Decrete als Aussprüche des heiligen Geistes oder Christi an.

In den spätern Jahrhunderten wurde im Abendlande, auf welches der hohe religiöse Geist des Orients nicht übergehen konnte, diese Formel zwar nur eine bloße bi-

plomatische Floskel; denn die Kirche befahl, zu glauben, daß allgemeine Kirchenversammlungen unter der Leitung des heiligen Geistes stünden. Indessen hat diese Sache doch viel beygetragen, den Beschlüssen der ökumenischen Synoden, ausser dem gesetzlichen Ansehen, welches ihnen die Kaiser und Landesregierungen gaben, auch noch ein heiliges oder göttliches zu verschaffen. Man hielt zwar die Beschlüsse derselben auch im Einzelnen für göttliche Offenbarungen, und von Gott eben so eingegeben, wie die in den biblischen Schriften enthaltenen Sätze; aber im Ganzen genommen sah man sie für göttlich an, und forderte die nämliche Achtung und Folgsamkeit gegen sie, als gegen die Aussprüche der Bibel. Die Reformatoren sprachen aber den Concilien die Inspiration ab, und hielten die Aussprüche derselben für blos menschliche Aussprüche, in welchen sehr leicht viel Irriges liegen kann. Luther sagt in den schmalkaldischen Artikeln (Art. II. de missa.) Regulam autem aliam habemus (nämlich als die verba und facta Patrum), vt videlicet verbum Dei (h. e. scriptura sacra) condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Und in der Formula Conc. heißt es: (S. 565. ed. Rech.) Solas videlicet sacras litteras pro vnica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas, iisque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius omnia subiicienda esse. Diese Grundsätze, nach welchen allein den canonischen Büchern der Bibel Theopneustie beygelegt wird, haben aber leider in der Folge viele lutherische Theologen vergessen. Johann Fecht, Philipp Ludwig Hannekenius, Samuel Schelwig, Gottlieb Wernsdorf, Theodor Dassovius, und Johann Georg Neumann haben sich nicht gescheut, den symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Kirche Theopneustie beyzulegen, ob sie gleich noch so viel Billigkeit bewiesen, zwischen unmittelbarer und mittelbarer Eingebung zu unterscheiden, und nur diese letztere von den symbolischen Büchern zu behaupten.

§. 246.

Sechster Abschnitt.

Von den Scholastikern bis auf die neuern Zeiten. Festgesetzter Unterschied zwischen Offenbarung (reuelatio) und Eingebung (inspiratio.) Die Adfectiones scripturae sacrae.

Revelation und Inspiration sind von einander unzertrennlich, so wie die Form von der Materie; und lange hat man beyde Begriffe auch nicht von einander abgesondert: sondern man hielt die Eingebung für den Act oder das medium, wodurch die Offenbarungen erfolgten. Eine Verschiedenheit zwischen beyden waltet also allerdings ob; aber nur die Verschiedenheit zwischen Materie und Form. Allein die Scholastiker, die so gerne subtilisirten, setzten einen merklichen Unterschied fest, den man auch noch in den neuern Jahrhunderten, besonders in der lutherischen Kirche, festgehalten hat.

Unter Revelation versteht man nämlich seit dieser, von den Scholastikern mit dem Dogma vorgenommenen, Veränderung denjenigen Act Gottes, durch welchen er den Lehrern der Offenbarung die Materie bekannt macht; unter Inspiration aber jene Handlung Gottes, durch welche er die Lehrer beym Vortrag, der entweder schon vorher andern heiligen Männern geoffenbarten, oder erst ihnen selbst geoffenbarten, oder auch auf natürlichem Wege von ihnen aus mündlichen oder schriftlichen Nachrichten geschöpften Sachen vor Irrthum bewahrt. Die Offenbarung verhält sich also zu der Inspiration, wie die Bekanntmachung eines Plans zu der Aufsicht bey der Ausführung desselben, und die Inspiration hat nicht bloß beym schriftlichen, sondern auch beym mündlichen Vortrage Statt gefunden. —

Aus dem allen erhellt, daß man, nach dieser Vorstellungsart, unter Revelation schon alles das begreift, was die ältere Kirche unter beyden, unter Offenbarung und

und Eingebung zusammengenommen, verstanden hat. Den alten Theologen vor der scholastischen Periode war die Inspiration bloß der modus reuelationis; nach diesen neuern Bestimmungen ist sie aber ein, von der Offenbarung ganz verschiedener, Act Gottes; daher ein biblischer Schriftsteller inspirirt gewesen seyn konnte, ohne daß er Offenbarungen hatte, wie z. B. die Verfasser der historischen Bücher der Bibel, die aus andern mündlichen oder schriftlichen Nachrichten schöpften. In diesem Zustande blieb das Dogmen bis ins 16te Jahrhundert herab. Nur Erasmus trug etwas freyere Äusserungen vor, und behauptete: daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher manchmal Gedächtnißfehler begangen hätten.

Luther hatte über diesen Gegenstand sehr schwankende Begriffe, und er legte nur den neutestamentlichen Schriften volle Theopneustie bey, welche wirklich von einem Apostel verfaßt sind, und, wie Luther sagt, Christum treiben. Die symbolischen Bücher sagen zwar über die Inspiration gar nichts; aber sie setzen dieselbe offenbar als eine ausgemachte Wahrheit voraus. Chemnitz, am meisten aber Calov und auch Gerhard und Hollaz haben erst dieses Dogma in unserer Kirche vollkommen ausgebildet. Calov hat eine allgemeine Theorie der Offenbarung aufgestellt, und durch ihn ist das Dogma zu seiner größten Höhe gesteigert worden. Er fand auch bey den lutherischen Theologen Beyfall. Es war auch nöthig, auf dieß Dogma mehr Werth zu legen, und es genauer zu bestimmen, als die Katholiken, weil man bey uns fortfuhr, die Bibel für die einzige Norm des Glaubens zu halten. Man unterscheidet seit dieser Zeit dasjenige, was der heilige Geist in den Schriftstellern vor dem Schreiben gewirkt, von demjenigen, was er bey dem Schreiben gewirkt habe. Das Erstere nannten sie impulsum ad scribendum, und das andere suggestionem oder suppeditationem rerum et verborum. Denn sie behaupteten, daß nicht bloß die Sachen, sondern auch die Worte nebst Puncten, Accenten und Interstinctionszeichen von

dem heiligen Geist eingegeben wären. Daher sie lehrten: der Auctor primarius oder principalis der heiligen Schrift wäre der heilige Geist; die Concipienten der biblischen Bücher seyen aber bloß Auctores secundarii vel instrumentales seu ministeriales. Auf den Grund dieses Inspirationsbegriffes bauten nun die Theologen die Lehre von den Vorzügen der heiligen Schrift oder den sogenannten Adfectionibus scripturae sacrae auf, deren man gemeiniglich folgende zählte:

a) Auctoritas normativa, oder diejenige Eigenschaft derselben, nach welcher sie ihres unmittelbaren göttlichen Ursprungs willen der einzige Erkenntnißgrund der Religionswahrheiten ist. Gebraucht man diese Autorität der heiligen Schrift zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten, so nennt man sie Auctoritas judicialis.

b) Sufficientia scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher sie eine zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende Erkenntniß gewährt. Diese Eigenschaft wurde auch Perfectio finalis genannt, weil zur Vollkommenheit der heiligen Schrift nothwendig auch das gerechnet werden muß, daß sie ihren Zweck erreicht.

c) Perspicuitas scripturae sacrae, oder diejenige Eigenschaft der heiligen Schrift, nach welcher die Religionswahrheiten in derselben mit Deutlichkeit vorgetragen sind, daß sie ein jeder Mensch von gesundem Verstande daraus erkennen kann.

d) Efficacitas scripturae sacrae. Ihr Inhalt hat die Kraft, die Menschen zu erleuchten, zu bessern und zu beruhigen.

Alle diese Eigenschaften oder Affectionen der heiligen Schrift leitete man aus dem angenommenen unmittelbaren göttlichen Ursprung derselben als nothwendige Folgesätze ab.

§. 247.

Die Erkenntnißarten göttlicher Offenbarungen.

Schwärmer und Fanatiker geben auch vor, göttliche Offenbarungen erhalten zu haben oder zu erhalten; man mußte also nothwendiger Weise auch auf die Frage kommen: woran erkennt man wahre göttliche Offenbarungen, und wie kann man sie von falschen unterscheiden? oder was sind die Kriterien, die Erkenntnißmerkmale göttlicher Offenbarungen?

Diese suchten schon die ältern Dogmatiker zu bestimmen, und sie nannten dieselben γνωρισματα diuinae reuelationis.

Man sahe aber bald ein, daß hier zweyerley erörtert werden muß: 1) wie konnte der, welcher Offenbarungen erhielt, sicher und gewiß werden, daß er wirklich von Gott Offenbarungen erhalte, und nicht ein Spiel seiner Selbsttäuschung sey? 2) Woran konnten andere erkennen, daß das, was ein anderer als göttliche Offenbarung vorgiebt, oder vorgegeben hat, wirklich eine Offenbarung Gottes sey?

Calov berührte zuerst die Frage: woran konnte ein heiliger Mann erkennen, daß er eine göttliche Offenbarung erhalten habe? Er nennt drey Kriterien: 1) Die Art und Weise der Revelation, und von welchen Umständen sie begleitet war. Eine wahre göttliche Offenbarung muß nämlich mit einer gewissen göttlichen Majestät geschehen, oder auch mit Wundern bestätiget seyn. 2) Der Inhalt der Offenbarung, welcher wahr, nützlich und heilsam seyn muß. 3) Der Zweck der Offenbarung, der auf die Seeligkeit des Menschen gerichtet seyn muß.

Buddeus gesteht, daß man diese Sache nicht näher bestimmen könne, weil sie ausser dem Kreise unserer Erfahrungen liege. Carpov stellte aber folgende Kriterien auf: 1) eine göttliche Offenbarung muß Wahrheiten

enthalten, welche die Vernunfteinsicht übersteigen; aber doch dem Menschen zu wissen nothwendig sind. 2) Sie muß ein Mittel bekannt machen, wie der Mensch mit Gott versöhnt werden kann. 3) Sie darf keine Widersprüche in sich enthalten, und auch nicht der Vernunft und Erfahrung widersprechen; 4) sie darf nicht Kenntnisse mittheilen wollen, welche schon die Vernunft aus eigener Kraft erkennen kann; 5) sie muß mit Hülfe der Kräfte der Natur, so weit diese zureichen, geschehen; 6) sie muß für den, der sie erhält, deutlich und verständlich, und auf eine, Gottes würdige, Weise erfolgt seyn.

Diese Auseinandersetzung der Sache fand aber keinen Beyfall, und fast alle nachfolgenden Dogmatiker haben die Lösung dieser schwierigen Frage ganz bey Seite gelassen. Döderlein hat geradezu erklärt, daß die Lösung derselben unmöglich sey, und Reinhard führt die ganze Sache darauf zurück, daß man sich lediglich auf die Versicherung der Verfasser der biblischen Schriften, sie hätten von Gott besondere Offenbarungen erhalten, und dieselben von ihren eigenen Gedanken und Ideen unterscheiden können, verlassen müsse.

Was die Kriterien wirklicher göttlicher Offenbarungen für andere, die sie erkennen sollen, betrifft: so hat man im Allgemeinen die schon vorläufig angedeuteten genannt; daß nämlich göttliche Offenbarungen Wahrheit und keine Widersprüche gegen die Vernunft enthalten dürfen, und daß sie die moralische Besserung und die ewige Seeligkeit des Menschen bezwecken müssen. In besonderer Beziehung auf die im N. T. enthaltenen Offenbarungen Gottes hat man aber vornämlich die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, und die Wunder Jesu und der Apostel als Kriterien aufgestellt. Dazu that man schon seit Origenes Zeit die Typen des alten Testaments, daher man sich eine besondere, jetzt aber veraltete, Wissenschaft, die biblische Typologie, schuf.

§. 248.

Geschichte des Lehrsatzes von der Nothwendigkeit der Offenbarung.

Die vorhin angegebenen Eigenschaften der heiligen Schrift entwickelten die lutherischen Theologen vom XVI. Jahrhunderte an aus der Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung. Diese Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung gaben zwar auch die Theologen der katholischen Kirche zu; aber sie läugneten, daß sie bloß allein in der heiligen Schrift enthalten sey. Aus dieser Ursache eigneten sie auch der heiligen Schrift keineswegs die angeführten Eigenschaften zu, sondern es lehrt im Gegentheil seit dem Tridentinischen Concilium die katholische Kirche: daß die heilige Schrift nicht die einzige Quelle der geoffenbarten Religion sey, daß sie eben deswegen nicht schon allein eine zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende Religionserkenntniß gewähre, und daß sie nicht so deutlich und faßlich geschrieben sey, um von jedem Christen richtig verstanden werden zu können. Die katholische Kirche will nämlich, daß die heilige Schrift aus dem Verbum Dei non scriptum, d. h. aus der Tradition ergänzt werde. Sie dringt daher darauf, daß man auch die traditionellen Christenthumslehren erkennen müsse, wenn man eine, zur Erlangung der ewigen Seeligkeit hinreichende, Erkenntniß gewinnen wolle; und sie behauptet, daß das geschriebene Wort Gottes oder die heilige Schrift nach dieser Lehrtradition ausgelegt werden müsse, und daß also nicht der einzelne Christ, sondern bloß die Kirche die Bibel richtig verstehen und auslegen könne.

In Hinsicht der Frage über die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung sind also die Katholiken und Protestanten hauptsächlich in Ansehung des Objects verschiedener Meynung. Die Protestanten fanden die besondere göttliche Offenbarung bloß allein in den canonischen Büchern der heiligen Schrift, und bloß allein an

diese biblische Offenbarung Gottes denken sie, wenn sie von der Nothwendigkeit der Offenbarung sprechen. Die Kirchenväter der drey ersten Jahrhunderte sprechen mit den Aposteln weit mehr von der Wohlthätigkeit, als von der Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung. Manche von ihnen konnten sie auch gar nicht behaupten, weil sie, wie z. B. Clemens von Alexandrien, annehmen, daß nicht bloß die Propheten, Evangelisten und Apostel, sondern auch weise und edle Männer unter heidnischen Nationen, z. B. Plato unter den Griechen, göttliche Offenbarungen empfangen hätten.

Die Nothwendigkeit der, in der Bibel enthaltenen besonderen göttlichen, Offenbarung wurde erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts durch Augustinus zur Sprache gebracht. Dieser stellte den Lehrsatz von dem gänzlichen Verderbnisse der intellectuellen und moralischen Menschennatur auf, und daraus floß die Nothwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung schon von selbst als Folgesatz. Dem Augustinus folgten zunächst die sogenannten Prädestinatianer, und späterhin pflichteten ihm selbst die Scholastiker in der Behauptung der Nothwendigkeit der besondern Offenbarung Gottes bey, ohnerachtet sie nach semipelagianischer Weise dem Menschen noch einige natürliche Kräfte zur Erkenntniß und Bewirkung seines Seelenheils beymaßen. Auch Luther äusserte sich ganz im Sinne des Augustinus, und das Nämliche hat auch Melanchthon in der augsburgischen Confession (Art. II.) und in der Apologie derselben (Art. II.) gethan. Die Verfasser der Formula Concordiae wiederholten diese Meynung.

Nothwendiger Weise muß aber die Frage über die Nothwendigkeit der besondern göttlichen Offenbarung getheilt werden. Es fragt sich: 1) ist eine besondere göttliche Offenbarung überhaupt nothwendig? und 2) ist die Erkenntniß dieser besondern Offenbarung Gottes allen Menschen nothwendig, wenn sie an der ewigen Seeligkeit Antheil haben sollen?

Was die erste Frage betrifft, so wurde sie von jeher in der christlichen Kirche einstimmig bejaht. Als Hauptgrund wurde besonders in den neuern Zeiten aufgestellt: die besondern Offenbarungen, welche Gott durch Moses, die Propheten, Christum, die Evangelisten und Apostel bekannt machen ließ, war nothwendig, um die allgemeinen Offenbarungen Gottes durch die Natur zu erhalten, d. h. es war nothwendig, daß Gott unter den Israeliten durch Christum und die Apostel besondere Offenbarungen bekannt machte, weil ausserdem eine vernünftige Erkenntniß Gottes und seines Willens ganz zu Grunde oder verloren gegangen wäre. Das bestätiget auch laut und öffentlich die Geschichte. Ohne den Mosaismus und Christianismus wäre die Menschheit in eine gänzliche religiöse Unwissenheit und sittliche Barbarey versunken. Auf das geht auch das hinaus, was in den neuern Zeiten Töllner, Lessing und Eberhard über diesen Gegenstand äusserten. Diese Gelehrten gaben bloß eine relative Nothwendigkeit der Offenbarung zu. Sie behaupteten nämlich, daß zwar schon ein jeder Mensch in dem Lichte der Natur den Weg zur ewigen Seeligkeit finden könne, daß aber Gott noch ausserdem in besondern Zeiträumen, und unter gewissen Nationen den Weg der besondern Offenbarung erwählt habe, um die Erziehung des Menschengeschlechts zur sittlichen Veredlung und zur ewigen Glückseligkeit zu befördern und zu beschleunigen. Der Wille Gottes war, daß seine im alten und neuen Testamente niedergelegten besondern Offenbarungen die Centralquelle werden sollten, aus welchen für alle Zeiten heilsame und seeligmachende Erkenntniß auf die ganze Welt ausfließen sollte.

Was nun die zweyte Frage betrifft: ob die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes den Menschen zur Erlangung der ewigen Seeligkeit nothwendig sey? so konnten Augustinus, die Prädestinatianer, Calvin, und die es mit seiner Prädestinationstheorie hielten, leicht eine Antwort geben, aber nur eine halbe; sie konnten

nämlich die Frage nur in Beziehung auf die von Gott Erwählten nehmen. Sie sagten: die Erkenntniß der besondern Offenbarung Gottes ist den Menschen zur Erlangung seiner Seeligkeit allerdings nothwendig. Kommt er zu dieser Erkenntniß nicht, so ist Gott darüber kein Vorwurf zu machen. Denn es ist von Seite Gottes schon Güte und Barmherzigkeit genug, daß er einen Theil der, durch Adams Sünde verdammungswürdigen, Menschen durch den ihnen geschenkten Glauben zur Erkenntniß der geoffenbarten Religion bringt. Die übrigen Menschen, die von Gott aus seinem Erwählungsrathschlusse ausgeschlossen und verworfen sind, und also unerleuchtet und ungebessert bleiben, tragen die Strafen ihrer eignen Sünde. Für sie wäre die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung allerdings auch nothwendig, wenn sie unter die Erwählten gehörten. Aber da sie die freye Gnade Gottes nicht erwählet hat, so ist für sie die Erkenntniß der besondern göttlichen Offenbarungen nicht nothwendig, weil sie für sie unnütz wäre. Diese Sätze liegen offenbar in dem augustinisch-calvinischen Dogma von der Prädestination.

In der lutherischen Kirche, in welcher die Prädestinationslehre keinen Eingang fand, konnte natürlich diese dogmatische Meynung keinen Beyfall finden. Carpov stellte daher die Sache so dar: ohne einen stellvertretenden Mittler konnte die Menschheit die vorige Seeligkeit nicht erlangen; dieß mußte aber den Menschen auf eine übernatürliche Art bekannt gemacht werden, wodurch die Offenbarungen Gottes im alten und neuen Testamente nothwendig werden. Dieß erklärt aber die Sache nur halb; es erklärt nämlich nur die Bekanntmachung des von Gott gefaßten Beschlusses zur Erlösung der Menschen. Gott hätte aber auch die Menschen von dem ewigen Verderben erretten können, ohne es ihnen bekannt zu machen oder zu offenbaren. Andere neuere Dogmatiker hielten zwar allerdings die besondern Offenbarungen Gottes auch für nothwendig, aber nicht ihrer Erkenntniß für alle die Menschen, die zur ewigen Seeligkeit gelangen. So lehrte z. B. Sei-

ler, daß auch Heiden die ewige Seeligkeit erlangen können, wenn sie nach dem Grade ihrer Erkenntnisse recht thun und tugendhaft sind. Nicht aus dieser Ursache erlangen sie aber die ewige Seeligkeit, sondern weil Christus als Mittler für alle Menschen gestorben ist. Sie werden also auch um des Verdienstes willen seelig, wie die Christen, ohnerachtet sie diese Ursache nicht kennen. Und eben deswegen ist die Offenbarung Gottes durch Jesum Christum nothwendig geworden, damit die Menschheit die beruhigende Kenntniß erhielt, daß Christus eine allgemeine Versöhnung mit Gott gestiftet habe. Der erste christliche Theologe, welcher die menschenfreundliche Meynung aufgestellt hat, daß auch tugendhafte Heiden an der ewigen Seeligkeit, nämlich durch die Kraft des Verdienstes Christi, Theil haben werden, war Zwingli.

§. 249.

Geschichte der Lehre von der heiligen Schrift und der Tradition.

Allgemeine Übersicht.

Die Dogmengeschichte hat in Bezug auf beyde Gegenstände folgende Fragen zu beantworten: welchen Gebrauch hat man in der christlichen Kirche von den Büchern der heiligen Schrift gemacht? War es auch den Layen erlaubt, dieselben zu lesen? oder ist es ihnen verboten, oder wenigstens erschwert worden? Was hat man von den apokryphischen Schriften des alten Testaments und von den Pseudepigraphis für einen Gebrauch gemacht? Hat man auch der mündlichen Lehrüberlieferung ein Ansehen beygelegt?

§. 250.

Geschichte des Bibelgebrauchs überhaupt.

Das Bibellesen in den ältesten Zeiten, von Fr. Th. Surer. Salzburg 1784. 8.

Lasen die ersten Christen die heilige Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Aloiß. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Walch's kritische Untersuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779. 8.

Lessing's theologischer Nachlaß. Berlin 1784. 8. S. 113—154.

J. Vsserii historia dogmatica controuersiae inter Orthodoxos et Pontificios de scripturis et sacris vernaculis, notis atque auctario locupletauit H. Wharton. Lond. 1690.

Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, 1stes Heft. S. 160 ff.

Das alte Testament wurde schon von den Aposteln als Erkenntnißquelle angewendet, und diese Bestimmung wurde ihm in der katholischen Kirche auch nachgehends gelassen. Die neutestamentlichen Bücher wurden an den Orten, wo sie bekannt und in Hinsicht ihrer Ächtheit ausser Zweifel gesetzt waren, auch immer ohne weiters als Normalschriften angesehen, und in den gottesdienstlichen Versammlungen gleich den alttestamentlichen Büchern vorgelesen. Freylich läßt sich ein an allen Orten gleicher und allgemeiner Gebrauch von allen, jetzt im N. T. befindlichen, Büchern vor dem fünften Jahrhundert nicht erweisen; denn im vierten Jahrhundert hat erst der neutestamentliche Kanon seine Vollendung erhalten und, wie Theodoret berichtet, gab es im fünften Jahrhunderte noch gar viele einzelne Gemeinen, welche die Sammlung der neutestamentlichen Schriften noch nicht besaßen. Wo sie aber bekannt war, oder wo man auch nur einzelne Bücher davon hatte, war es die heiligste Achtung, welche man dagegen, so wie gegen die Schriften des A. T. bewies. Irenäus nennt die Schriften der Apostel einen Grund und Pfeiler unsers Glaubens. Tertullian sagt, daß das Gesetz, die Propheten und die evangelischen und apostolischen Schriften

die gemeinschaftliche Quelle wären, aus welcher der Glaube der Kirche geschöpft würde. Origenes gesteht keiner Behauptung Glauben zu, wenn sich nicht ein biblisches Zeugniß für sie anführen läßt. Nie hat man auch in der allgemeinen Kirche das Ansehen der heiligen Schrift aufzuheben gesucht. Die günstigsten Äusserungen für dasselbe kommen in Gratian's Dekreten vor, welche freylich vielleicht eben deßwegen, weil sie den biblischen Schriften den Vorzug vor allen andern Büchern einräumen, niemals die päbstliche Sanction erhalten konnten. Die Scholastiker erklären sich auch sämtlich zu Gunsten der heiligen Schrift, und ob man gleich in der katholischen Kirche derselben zwar immer die Tradition an die Seite gestellt, und in Glaubenssachen der heiligen Schrift nicht an und für sich selbst auctoritatem normalem et judicialem, sondern der Kirche als der authentischen Auslegerin der heiligen Schrift beygelegt hat, so blieben die biblischen Schriften doch immer im Besitze eines göttlichen Ansehens.

§. 251.

Geschichte des Bibelgebrauchs unter den Layen insonderheit.

Vgl. das Bibellesen in den ältesten Zeiten von Fr. Th. Surer. Salzburg 1784. 8.

Onymus Entwurf zu einer Geschichte des Bibellesens. Würzburg 1786. 8.

Lasen die ersten Christen die h. Schrift, und wie lasen sie dieselbe? von Alo. Sandbüchler. Salzburg 1787. 8.

Leander von Eß, was war die Bibel den ersten Christen? Sulzbach 1816. 8.

Desselben Gedanken über Bibel und Bibellesen. Salzburg 1816. 8.

Auszüge über das nothwendige und nützliche Bibellesen aus den heiligen Kirchenvätern und andern katholischen Schriftstellern, herausgegeben von Leander von Eß. 2te Ausg. Sulzbach 1816. 8.

Die hier zu beantwortende Frage ist folgende: hat man aber in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche auch den Layen, oder dem Volke das Recht zugestanden, die heilige Schrift zu lesen?

Ein mittelbarer Gebrauch der heiligen Schrift, vermittellst des Vorlesens und Anhörens, stand einem jeden Christen zu, der die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen durfte. Da sich die kirchliche Verfassung der Christen ganz nach dem Muster der Synagoge bildete, so las man also auch in den christlichen Gemeinen das Gesetz und die Propheten vor. Diesen fügte man aber noch die Evangelien und die apostolischen Schriften hinzu, wie man schon aus Justin (Apol. maj.) und Tertullian (Apolog. c. 39.) ersieht.

Aber auch einen unmittelbaren Gebrauch konnte und durfte ein jeder Christ von der heiligen Schrift machen, d. h. er durfte sie selbst für sich lesen. Freylich konnten wegen der Kostbarkeit des Abschreibens nur wenige Privatpersonen eigene Abschriften besitzen: aber, so wie jede Synagoge ihre Gesetz- und Propheten-Rolle hatte, so suchte sich auch eine jede Christengemeine entweder von dem ganzen N. T. oder, ehe es noch gesammelt war, von einzelnen Schriften desselben Abschriften zu verschaffen, welche in die Verwahrung des Gemeinevorstehers gegeben wurden. Daher sagt Irenäus: bei den Presbytern können die Christen die heilige Schrift selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen (IV, 32, 1.)

Tertullian nennt unter den Beschäftigungen einer christlichen Person ausdrücklich das Bibellesen (ad uxor. II, 6.) und sagt: daß die Christen aus ihren heiligen Schriften gar kein Geheimniß zu machen pflegten (Apolog. c. 31.). Nach dem Origenes haben die biblischen Schriften ihre Bestimmung für den großen Haufen (οἱ πολλοί) (contr. Cels. VI. §. 1. 2.) und er fordert daher sehr oft zur Lesung des A. und N. Testamentes auf. Cyrill von Jerusalem (Catech. IV. nr. 35.) fordert sogar Katechumenen dazu auf. Niemand dringt aber mehr auf das

fleißige Bibellesen als Chrysostomus, der es für jeden Christen durchaus nöthig hält, und in dem Feuer seiner Beredsamkeit sogar behauptet, daß schon der bloße Anblick der heiligen Schrift zur Heiligkeit beytrage, und schon das bloße Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche. Selbst der Pabst Gregor der Große mußte von der Nothwendigkeit des Bibellesens überzeugt seyn, weil er (lib. IV. ep. 40.) über die Vernachläßigung desselben klagt. Denn längst schon war es für Jedermann weit leichter geworden, da sich die Mönche und andere Personen, welche sich der ascetischen Lebensart widmeten, aufs Abschreiben der heiligen Schrift legten, und die Bibelabschriften entweder verschenkten, oder um einen mäßigen Preiß abließen. Von einer Einschränkung, oder gar einem Verbote des Bibellesens findet sich noch nicht die geringste Spur; demohngeachtet wurde aber vom Beginn des Mittelalters an von der Bibel immer weniger Gebrauch gemacht.

§. 252.
Geschichte des Bibelverbots.

Vergl. Hegelmaier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783. 8.

In der orientalischen und griechischen Kirche wurde niemals an eine Einschränkung des Bibelgebrauchs, weder im Original noch in Übersetzungen, gedacht. Bloß in der abendländischen Kirche geschah es, und zwar aus der vermeintlichen Furcht der Päbste, welche sich zu Glaubensrichtern aufgeworfen hatten, daß der ungelehrte und ungebildete Theil der Christen, durch Mißbrauch derselben, leicht auf ketzerische Meynungen verfallen könnte. Ein allgemeines unbedingtes Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aber auch in der abendländischen Kirche niemals gegeben; auch bezogen sich die, für die Laien gemachten, Einschränkungen meistentheils nur auf Übersetzungen in den Landessprachen.

Gregor VII. — im eilften Jahrhunderte — ist der erste, welcher in einem Schreiben an den böhmischen Her-

Die hier zu beantwortende Frage ist folgende: hat man aber in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche auch den Layen, oder dem Volke das Recht zugestanden, die heilige Schrift zu lesen?

Ein mittelbarer Gebrauch der heiligen Schrift, vermittelst des Vorlesens und Anhörens, stand einem jeden Christen zu, der die gottesdienstlichen Versammlungen besuchen durfte. Da sich die kirchliche Verfassung der Christen ganz nach dem Muster der Synagoge bildete, so las man also auch in den christlichen Gemeinen das Gesetz und die Propheten vor. Diesen fügte man aber noch die Evangelien und die apostolischen Schriften hinzu, wie man schon aus Justin (Apol. maj.) und Tertullian (Apolog. c. 39.) ersieht.

Aber auch einen unmittelbaren Gebrauch konnte und durfte ein jeder Christ von der heiligen Schrift machen, d. h. er durfte sie selbst für sich lesen. Freylich konnten wegen der Kostbarkeit des Abschreibens nur wenige Privatpersonen eigene Abschriften besitzen; aber, so wie jede Synagoge ihre Gesetz- und Propheten Rolle hatte, so suchte sich auch eine jede Christengemeine entweder von dem ganzen N. T. oder, ehe es noch gesammelt war, von einzelnen Schriften desselben Abschriften zu verschaffen, welche in die Verwahrung des Gemeinevorstehers gegeben wurden. Daher sagt Irenäus: bei den Presbytern können die Christen die heilige Schrift selbst lesen, und sich aus ihnen von der wahren Lehre überzeugen (IV, 32, 1.)

Tertullian nennt unter den Beschäftigungen einer christlichen Person ausdrücklich das Bibellesen (ad vxor. II, 6.) und sagt: daß die Christen aus ihren heiligen Schriften gar kein Geheimniß zu machen pflegten (Apolog. c. 31.). Nach dem Origenes haben die biblischen Schriften ihre Bestimmung für den großen Haufen (οἱ πολλοι) (contr. Cels. VI. §. 1, 2.) und er fordert daher sehr oft zur Lesung des A. und N. Testamentes auf. Cyrill von Jerusalem (Catech. IV. nr. 35.) fordert sogar Katechumenen dazu auf. Niemand dringt aber mehr auf das

fleißige Bibellesen als Chrysostomus, der es für jeden Christen durchaus nöthig hält, und in dem Feuer seiner Beredsamkeit sogar behauptet, daß schon der bloße Anblick der heiligen Schrift zur Heiligkeit beytrage, und schon das bloße Aufbewahren derselben die Gewalt des Teufels breche. Selbst der Pabst Gregor der Große mußte von der Nothwendigkeit des Bibellesens überzeugt seyn, weil er (lib. IV. ep. 40.) über die Vernachläßigung desselben klagt. Denn längst schon war es für Jedermann weit leichter geworden, da sich die Mönche und andere Personen, welche sich der ascetischen Lebensart widmeten, aufs Abschreiben der heiligen Schrift legten, und die Bibelabschriften entweder verschenkten, oder um einen mäßigen Preiß abließen. Von einer Einschränkung, oder gar einem Verbote des Bibellesens findet sich noch nicht die geringste Spur; demohngeachtet wurde aber vom Beginn des Mittelalters an von der Bibel immer weniger Gebrauch gemacht.

§. 252.

Geschichte des Bibelverbots.

Vergl. Hegelmaier's Geschichte des Bibelverbots. Ulm, 1783. 8.

In der orientalischen und griechischen Kirche wurde niemals an eine Einschränkung des Bibelgebrauchs, weder im Original noch in Übersetzungen, gedacht. Bloß in der abendländischen Kirche geschah es, und zwar aus der vermeintlichen Furcht der Päbste, welche sich zu Glaubensrichtern aufgeworfen hatten, daß der ungelehrte und ungebildete Theil der Christen, durch Mißbrauch derselben, leicht auf ketzerische Meynungen verfallen könnte. Ein allgemeines unbedingtes Verbot, die Bibel zu lesen, wurde aber auch in der abendländischen Kirche niemals gegeben; auch bezogen sich die, für die Laien gemachten, Einschränkungen meistentheils nur auf Übersetzungen in den Landessprachen.

Gregor VII. — im eilften Jahrhunderte — ist der erste, welcher in einem Schreiben an den böhmischen Her-

zog Vladislaw das Lesen der Bibel in Übersetzungen dem Volke untersagte. Innocentius III. erließ im Jahr 1199. zwey Schreiben nach Metz, in welchen er es rügt, daß sich manche Laien und Weiber in gottesdienstlichen Privatversammlungen erlauben, biblische Bücher in französischen Übersetzungen zu lesen. Auf den Antrieb eben dieses Pabstes gieng aber die Synode zu Toulouse im Jahr 1229. noch weiter, und verbot den Laien, weder das A. noch N. T. zu haben. Bloß das Psalmenbuch sey ihnen zu gestatten, aber durchaus in keiner Übersetzung in der Landessprache. Man sollte nämlich, wie alle bisher berührten Verordnungen verlangen, die heilige Schrift nur in der authentischen Übersetzung, nämlich in der Vulgata, lesen. Das war nun aber für das gemeine Volk in allen Ländern, welches die lateinische Sprache nicht versteht, gerade so viel, als ein wirkliches Bibelverbot. Die tridentinische Synode stellte den gemäßigten Grundsatz auf, daß auf den Rath und die schriftliche Erlaubniß des Beichtvaters den Laien die Lesung der heiligen Schrift in Übersetzungen in die Landessprache zuzugestehen sey. Um so größer und auffallender war daher die Inconsequenz, als in der Folge Clemens VIII. im Jahr 1595, Gregor XV. im Jahr 1622. und Clemens XI. zu Anfang des achtzehenten Jahrhundert den Bibelgebrauch für die Laien wieder mehr einschränkten. Der letzte verdammte in der Bulle Vnigenitus die Quesnelschen Sätze 79 bis 85, nach welchen behauptet wurde: die Lesung der heiligen Schrift gehöre für Alle und Jede. In der folgenden Zeit hat man sich aber in Deutschland, vorzüglich seit Joseph II., an diese päbstliche Beschränkung des Bibelgebrauchs nicht mehr gekehrt.

Indeß in der neuesten Zeit scheint man in dieser Sache wieder Rückschritte machen zu müssen. Denn auf Veranlassung der englischen Bibelgesellschaft hat der jetzige Pabst vor einigen Jahren an den Bischoff von Posen eine Bulle erlassen, worin der Bibelgebrauch für Laien wieder sehr eingeschränkt, oder doch wenigstens sehr erschwert wird.

§. 253.

Geschichte des Gebrauchs der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften des alten und neuen Testaments.

Um die Frage: ob die Verfasser der neutestamentlichen Schriften und die alten Kirchenschriftsteller apokryphische, d. h. nicht kanonische Bücher, und welche sie gebraucht haben, bestimmt beantworten zu können, muß man die Menge der hieher gehörigen Schriften nach drey Klassen von einander unterscheiden:

1) Apokryphische Schriften des A. Test.

Der Streit zwischen Eichhorn und Semler dreht sich um den Punct: ob die alexandrinischen Juden diesen, in der griechischen Übersetzung stehenden, apokryphischen Büchern ein gleich göttliches Ansehen als wie den alttestamentlichen Schriften beygelegt haben? Die palästinensischen Juden thaten es zuverläßig nicht; Eichhorn läugnet es auch von den ägyptischen.

2) Pseudepigraphische Schriften des A. T.; gesammelt von Fabricius in seinem Codex pseudepigraphus vet. Test. 2 Thle. Hamburg 1722 u. 1723. 8.

3) Apokryphische Schriften des N. T.; ebenfalls, aber nicht vollständig, gesammelt von Fabricius in seinem Codex apocryphus N. Test. Hamb. 1703. 8. Dahin gehört: Auctarium Codicis apocryphi N. T. Fabriciani, edidit Andr. Birch. Fasc. I. Hauniae 1804. 8.

Was nun die neutestamentlichen Schriften betrifft, so sind a) apokryphische Schriften des A. T. in ihnen an folgenden Orten benützt: 1 Cor. II, 9. Jac. IV, 5.; so wie b) pseudepigraphische Schriften des A. T. in folgenden Stellen: Matth. XXVII, 9, 10. 1. Tim. III, 8. Jud. v. 14. Man findet an allen diesen Orten keine Spur, daß diese beyden Gattungen von Schriften mit

andern, als den gewöhnlichen Anführungsformeln des A. T., citirt wären. Ganz offenbar ist es aber, daß fast alle Kirchenschriftsteller der frühern Jahrhunderte zwischen den canonischen und apokryphischen Schriften des A. T. nicht den mindesten Unterschied machen, und ihnen einen gleichen Rang geben. Irenäus citirt das Buch Baruch, die Historie von der Susanna und dem Bel zu Babel, und die Weisheit Salomo's; Clemens von Alexandrien führt sie fast alle an, und macht mit Stellen aus ihnen einen äusserst häufigen Gebrauch; Tertullian citirt das Buch Baruch, die Weisheit Salomos und den Sirachiden; Cyprian das Buch Baruch, die Historie vom Bel zu Babel, das Buch Tobiah, das dritte Buch Esra, die beyden Bücher der Maccabäer, den Sirachiden und die Weisheit Salomos, Origenes die beyden Bücher der Maccabäer, die Historie von der Susanna, die Bücher Tobiah, Judith, Jesus Sirachs und der Weisheit Salomo's.

Aber auch pseudepigraphische Bücher des A. T. werden von den alten Kirchenlehrern als heilige Autoritäten angeführt. Barnabas citirt das vierte Buch Esra, Hermas die Weissagungsbücher Eldam's und Modal's; Irenäus und Clemens von Alexandrien das vierte Buch Esra; Tertullian das Buch Henoch. Der häufigste Gebrauch wurde aber von den frühern Kirchenschriftstellern von den sogenannten apokryphischen Schriften des N. T. gemacht; vornämlich von den apokryphischen Evangelien. Der Bischoff Serapion von Antiochien, im zweyten Jahrhunderte, wußte, daß die Gemeine zu Rhodus in Cicilien das Evangelium, z. E. Petri gebrauchte; aber er ließ es so lange geschehen, bis er erfuhr, daß die Mitglieder der Gemeine Irrthum daraus schöpfen. Ja Theodoret erzählt, daß er noch im fünften Jahrhunderte Gemeinen gefunden habe, bey welchen Tatian's Diatessaron, als das einzige Evangelium, im Gebrauche war. Bis

ins

ins fünfte Jahrhundert wurde also von den kanonischen Büchern des A. und N. Testaments noch kein ausschließlicher kirchlicher Gebrauch gemacht. Aber noch in diesem Jahrhunderte wurde der Anfang gemacht, die Apokryphen des neuen Testaments, und die Pseudepigrapha des alten Testaments aus dem Gebrauche zu verdrängen.

Der erwähnte Bischoff Theodoret nahm alle Exemplare von Tatian's Tessaron weg, und theilte dagegen die canonischen Evangelien aus. So machten es auch andere, nicht bloß in Hinsicht der apokryphischen Evangelien, sondern in Ansehung aller neutestamentlicher Apokryphen, so wie der alttestamentlichen Pseudepigrapha. Deswegen waren denn im siebenten Jahrhundert diese Bücher schon gänzlich ausser Gebrauch. Selbst den Apokryphen des A. T. drohte schon vom dritten Jahrhunderte an diese Gefahr. Bis dahin wurde zwischen ihnen und den kanonischen Büchern im kirchlichen Gebrauche kein Unterschied gemacht, weil man die Bibel nach der alexandrinischen Version oder nach andern, aus dieser Version geflossenen, Übersetzungen las, und hier überall die Apokryphen den canonischen Büchern angehängt waren. Allein im dritten Jahrhunderte wurden einige Kirchenlehrer mit gelehrten palästinensischen Juden, und mit dem hebräischen Original bekannt, und überzeugten sich, daß die Apokryphen nicht zu dem Canon gehören. Es wurde daher in der Mitte des vierten Jahrhunderts auf der Synode zu Laodicea verordnet: daß in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen keine andern Schriften gelesen werden sollten, als die kanonischen Bücher des A. und N. T. In der morgenländischen und griechischen Kirche ist es auch beständig dabey geblieben. Allein in der abendländischen Kirche kümmerte man sich um diese laodicenische Verordnung nichts. Die Apokryphen des N. T. und die Pseudepigrapha des A. T. setzte man zwar ausser Gebrauch; allein die Apokryphen des A. T. wurden von den Synoden zu Hipporegius im Jahr 393, und zu Karthago im Jahr 397 förmlich in den Kanon

aufgenommen. In der katholischen Kirche wurden sie auch unter dem Namen der Librorum deuterocanonicorum dazu gerechnet, und genießen gleiche Autorität. Allein die Protestanten haben sie wieder vom Kanon abgesondert.

§. 254.

Geschichte der Lehrtradition.

Eine zwischen unserer und der päbstlichen Kirche controvers gewordene Frage ist diese: Hat man von Beginn der christlichen Kirche an die dogmatische Tradition, d. h. die mündliche Überlieferung der Lehren des Christenthums als Erkenntnißquelle angesehen, und in wie ferne, und wie lange hat man es gethan?

Auf diese Frage giebt die unpartheyische Geschichte folgende Antwort:

Da das Christenthum eigentlich bloß durch mündlichen Unterricht ausgebreitet worden ist, so ist es sehr natürlich, daß sich die ersten Christen an die Überlieferung dieses, ihnen ertheilten mündlichen, Unterrichtes gehalten haben, und daß dieses von denjenigen Gemeinen, in deren Mitte Ein oder mehrere Apostel gelehrt hatten, sogar mit einer gewissen dogmatischen Arroganz geschehen ist.

Die Richtigkeit, Lauterkeit und Autorität dieser Lehrüberlieferung suchte man gemeiniglich aus der steten und ununterbrochenen Nachfolge der Bischöffe in einer Gemeine zu erweisen. Daher sind auch alle alten Kirchenlehrer in dem Lobe der Tradition vollkommen übereinstimmend. Irenäus nennt sie die Predigt und Regel der Wahrheit (κηρυγμα, κανων ἀλήθειας, regulam veritatis.). Tertullian heißt sie regulam fidei, und legt ihr eine unbezweifelte Gewißheit bey, die es unnöthig mache, weitläuftig in der Schrift zu forschen. (Vgl. Schütz, de regula fidei apud Tertullianum. Jena 1789. 4.) Clemens von Alexandrien geht fast noch weiter, indem er behauptet, daß nach der παραδοσις εκκλησιατικη oder

traditio ecclesiastica die heiligen Schriften erklärt werden müssen, welches in der Folge auch von vielen andern behauptet worden ist.

Nach dem Origenes darf nur das als Wahrheit angenommen werden, was mit der Praedicatio ecclesiastica, d. h. der kirchlichen Lehrtradition übereinstimmt. Dieß hohe Ansehen der dogmatischen Tradition wurde in der Folge fast um gar nichts vermindert; daher konnte Augustinus seinen berühmten Ausspruch thun: Ego Euangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoueret auctoritas, und Chrysostomus konnte sagen: wenn man etwas aus der Überlieferung nachweise, so dürfe man nicht weiter fragen. Es ist daher kein Wunder, daß man endlich in der katholischen Kirche von einem verbum Dei αγραφον, worunter man ganz insonderheit die dogmatische Lehrüberlieferung verstand, zu reden angefangen, und sie der schriftlichen Offenbarung entgegengen gesetzt hat.

Vergl. Galura de Traditione, altero reuelationis fonte Aug. Vind. 1790. 8.

Marheinecke über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe, in Daub's u. Creuzers Studien, B. 4. St. 2. S. 302 ff.

Die Reformatoren haben sie aber, so wie die rituale und hermeneutische Tradition, gänzlich verworfen. Nur der historischen Überlieferung gestanden sie mit Recht einigen Werth zu.

§. 255.

Geschichte der Beweisarten der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion.

Vgl. Chr. Fr. Eisenlohr Argumenta ab Apologetis Saec. II. ad confirmandam religionis christianae veritatem ac praestantiam contra Gentiles vsurpata. Tub. 1797. 4.

Jo. Albr. Fabricii delectus argumentorum et sylloge scriptorum de veritate religionis christianae Hamb. 1725. 4.

Tzschirners Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt wurde, 1ster Theil. Leipz. 1805. 8.

Skizze einer Geschichte der Apologetik des Christenthums; in Batz's theologischer Zeitschrift, 1ster Band. Bamberg 1809. 8.

Hen. Nic. Clausen Diss. Apologetae ecclesiae christianae ante-theodosiani Platonis eiusdemque Philosophiae arbitri. Hafniae 1817. 8.

Ältere und neuere Gegner und Vertheidiger der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Die ältesten Gegner des Christenthums sind die Juden, welche nicht nur die Göttlichkeit, sondern auch die Wahrheit desselben bestreiten. Bey ihrer Widerlegung hat der christliche Apologete den Vortheil, daß er in Einem Puncte mit ihnen ex concessis disputiren kann, weil man auf beyden Seiten die Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften und messianischen Weissagungen annimmt. Diejenigen, welche sich vornehmlich des Christenthums gegen seine jüdischen Bestreiter angenommen haben, sind folgende: Justinus M., Cyprianus, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustinus, Isidor von Sevilla, Gilbert von Westmünster, Rugart von Duiz Raymund Martini, Olearius, Helvicus, Wagenseil, Carpzov, May, Galatinus, Schöttgen, Kidder, Limborch und Cludius.

Die Heyden läugneten ebenfalls sowohl die Göttlichkeit, als die Wahrheit des Christenthums, und sie gaben es noch dazu für ein staatsverderbliches und gottloses Institut aus, weil es sich auf den Trümmern des Polytheismus erhob. Diesen Vorwurf suchten daher die alten Apologeten: Justinus Martyr, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Tatian, Minutius Felix, Tertullian und Augustinus zu entkräften. Die schärfsten Waffen führten gegen das Christenthum die heidnischen

hilosophen, zwar aus allen Schulen, aber doch besonders
s der Schule der Neuplatoniker. Celsus, ein Epiku-
er, Porphyrius, ein Neuplatoniker, Hierocles,
äfect von Bitthynien, und der Kaiser Julian sind die
rkwürdigsten unter ihnen; sie wurden von Origenes,
ısebius, Cyrill von Alexandrien und Theodoret
n Cyrus widerlegt. Hermias hat das Christenthum
jen alle Philosophen überhaupt vertheidigt. Noch im
IIten Jahrhunderte hat Thomas von Aquino das Chri-
nthum gegen das Heidenthum vertheidigt.

Die Muhamedaner läugnen zwar, daß das Chri-
nthum die vollkommenste Offenbarungsreligion sey; aber
h legen sie demselben den Charakter der Göttlichkeit bey.
s Apologeten der christlichen Religion traten gegen sie
hann von Damascus, Theodorus Abucara,
ter von Clugny, mit dem Zunamen der Weise, Jo-
nn Kantakucenus, und in den neuern Jahrhunder-
Maraccius, Hottinger und Hinckelmann auf.

Seine gefährlichsten Gegner bekam das Christenthum
den Naturalisten, welche sich im XVIIten Jahrhunderte
England erhoben, und dann auch in andere Länder, be-
ders Frankreich, verbreiteten. Die frühern von ihnen,
B. Cherbury, Blount und Toland, befehdeten aber
ht das ganze Christenthum, sondern nur einzelne Dog-
n, weil sie die Vernunft für das Erkenntnißprincip in
ligionssachen ansahen, und also nur so viel von dem
ristenthume annahmen, als davon mit der natürlichen
rnunftreligion übereinstimmt. Die späteren von ihnen
annten sich aber nur bloß zum Deismus und bestritten,
vollkommene Gegner, die christliche Glaubens- und
tenlehre, den Inhalt der biblischen Urkunden und ihre
ıubwürdigkeit. Shaftesbury, Collins, Tindal,
organ, Chubb, Mandeville, Bolingbroke und
ıme sind die berühmtesten Namen unter ihnen. In
ınkreich artete bei vielen der Naturalismus in Freigeiste-
und völligen Unglauben aus, daher sie die christliche
ligion ganz, wie sie ist, verspotteten und verwarfen

Hieher gehören die Encyklopädisten, namentlich d'Alembert, Diderot und Helvetius, der Verfasser des Systeme de la Nature, und der Baron von Holbach. In Deutschland haben Friedrich II., Edelmann, der Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente, und Paalzow die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in Anspruch genommen und öffentlich bestritten. Niemals hat es aber auch in den neuern Jahrhunderten dem Christenthume an Vertheidigern gefehlt, die, wenn sie auch nicht alle glücklich waren, doch wegen ihres Eifers gelobt werden müssen. Dieß Letzte gilt von Lilienthal, Kleuker und Seiler, welche als Apologeten dem Hugo Grotius, Jerusalem, Rösselt, Leß und Franke weit nachstehen müssen.

§. 256.

Geschichte der innern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Man hat sich, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, verschiedener Beweise bedient. Man kann sie in die innern, aus dem Wesen und der Beschaffenheit der christlichen Religion selbst hergenommenen, und in die äusseren, aus der Geschichte und der Erfahrung beygebrachten, Argumente eintheilen. Jene sind folgende:

1) Die christliche Religion verspricht dem Menschen, der sie annimmt, auf die ganze Zeit seiner Existenz eine so große Glückseeligkeit, daß derjenige unendlich viel auf das Spiel setzt, welcher sie nicht als göttlich und wahr anerkennt. Dagegen auch angenommen, der Christ täuscht sich in Ansehung seiner Religion, so hat er weit weniger oder gar keinen Nachtheil davon zu befürchten. Dieß nennt man das Argumentum a tuto, bey welchem die Gefahren der Verneinung den Grund der Bejahung ausmachen, die Richtigkeit der Sache als möglich vorausgesetzt. Unter den ältern Apologeten hat sich Arnobius dieses Arguments bedient.

) Das Argument aus dem hohen Alter der christlichen Lehre.

Dieß bewies man aber auf dreyerley Art;

a) durch die Zeugnisse alter heidnischer Schriftsteller, welche die Vielgötterey und die heidnischen Laster verspotteten, und Tugendlehren vortrugen, die mit den christlichen übereinkamen. So Justinus (Cohort. de Monarch.), Theophilus (lib. I.) und hauptsächlich Clemens von Alexandrien.

b) Durch die Behauptung, daß die christliche Religion schon nach ihrem ganzen Umfange in den Schriften des A. T. enthalten wäre, welche weit älter wären, als alle griechischen Schriftsteller, ja selbst älter, als die heidnischen Götter. So Justin (Coh.), Theophilus (lib. 3.), Clemens von Alexandrien (Strom. lib. 1.), Tertullian (Anal. c. 19.) und Lactantius (Instit. diu. lib. 4. c. 5.)

c) Durch die Behauptung, daß alles Wahre und Gute, welches sich in griechischen Philosophen und Schriftstellern findet, von den Hebräern zu ihnen hinübergeleitet worden sey. Pythagoras und Plato lernten auf ihren Reisen in den Orient die heiligen Bücher der Hebräer kennen, und schöpften aus ihnen ihre besten Ideen. Die wahre Philosophie kam also von den Hebräern zu den Griechen. So Minutius Felix (Oct. c. 34.), Tertullianus (Apol. c. 47.), Justinus (Apol. m. Cohort.), Clemens von Alexandrien (Cohort. Strom. lib. I. V.). Diese Behauptung war ihnen aber nicht eigen, sondern sie herrschte schon längst vor Christi Geburt unter den alexandrinischen Juden, welche, um bey ihren bigotten Glaubensgenossen ihrer Anhänglichkeit an griechische Philosophie das Anstößige zu benehmen, vorgaben, Plato habe aus Moseh geschöpft, und die

griechische Weisheit sey eine Tochter der jüdischen (Clem. Alex. Strom. lib. V. Euseb. Praep. Euang. lib. XIII. c. 12.).

5) Das Argument aus dem moralischen Charakter Jesu und seiner Apostel hergenommen, welches die ältern Apologeten denjenigen, welche nach dem Vorgange des Hierocles den bekannten Abentheurer Apollonius von Tyana mit Jesu in Parallele setzten, und Johann von Damascus und Theod. Abucara den Muhamedanern entgegengesetzt haben.

Den Charakter Jesu betrachtete man theils von seiner menschlichen, und theils von seiner göttlichen Seite, und in beyden Beziehungen wurde auf ihn provocirt, um die Beweise für die Göttlichkeit seiner Lehre zu verstärken. Den letzten Weg schlug Justinus (Apol. m.) ein, welcher Jesum als den Logos betrachtet, der wegen seiner innigen Verbindung mit Gott die Wahrheit ganz und vollständig besessen habe. Weit zweckmäßiger und überzeugender führten aber andere, die Jesum nach seiner menschlichen Individualität betrachteten, den Beweis. Mit vielem Nachdrucke schildert Arnobius (adu. Gentes lib. I.) den edlen Charakter Jesu, von dem sich durchaus Falschheit und Betrug nicht erwarten lasse. Mit eben so viel Glück behandelt Eusebius (Demonst. Eu. lib. III. c. 5.) diesen Gegenstand, und nach ihm ist es unmöglich, daß Jesus ein Betrüger gewesen seyn könne, weil er nicht einmal unreine Gedanken dulden will, und weil alles, was er vortrug, dahin abzweckte, die Menschen weiser und tugendhafter zu machen. Eben so häufig berief man sich aber auch auf den untadelhaften Charakter der Evangelisten und Apostel. Arnobius findet die stärkste Bestätigung der evangelischen Nachrichten darin, weil die Apostel und Evangelisten um dieser Nachrichten willen freywillig Haß und Verfolgung auf sich nahmen (adu. Gent. lib. I.) Origenes schreibt wider den Celsus (lib. III.): Wir trauen den Verfassern der Evangelien die redlichsten Absichten zu, weil sie in ihren Schriften so viel Religio-

ität und Gewissenhaftigkeit zeigen, und nichts unächtes, verstelltes, geschmücktes oder listiges an sich haben. Unbekannt mit sophistischen Kunstgriffen, waren sie nicht im Stande, eine Lehre zu erfinnen, die so viel Wirksamkeit zur Besserung des Lebens hat.

Wie hätten sie, sagt Eusebius (Dem. Eu. lib. III. c. 3.), auf einen Betrug denken sollen, der sie den größten Gefahren Preiß gab? Sie zeigten sich überall als Männer vom strengsten Tugendsinne, die von aller Habsucht frey, alles dem Gehorsam gegen ihren Lehrer aufopferten. Bringt man auch ihre große Bescheidenheit in Anschlag, so muß man ihnen die höchste Glaubwürdigkeit zusprechen.

i) Das Argument von der innern Vortrefflichkeit der Lehre Jesu hergenommen, haben die alten Apologeten niemals vollkommen aufgestellt, sondern immer nur relativ genommen, entweder im Gegensatze von der weit unvollkommneren heidnischen und jüdischen Religion, oder im Vergleich mit den Aussprüchen und Lehren der weisesten und edelsten Männer unter den Nichtchristen, indem die christliche Religion vollkommen mit allem dem übereinstimme, was diese als vernunftmäßig anerkannt haben. Gregor von Nyssa machte in seinem größern λογος κατηχητικος ὁ μεγας den ersten ausführlichen Versuch, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Religionslehren darzuthun; noch mehr Mühe gaben sich aber in der Folge die Scholastiker, die christliche Lehre in ihrer gänzlichen Übereinstimmung mit den Aussprüchen der moralischen Vernunft darzustellen, und darauf ruhet auch die ganze Stärke dieses Arguments, welches in den neuern Zeiten vornehmlich Ziegler auszubilden gesucht hat, und ausser welchem die Neologen gar kein anderes Argument mehr haben zulassen wollen. Vergl. Ziegler's Vernunft- und schriftmäßige Erörterung, daß der Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der innern Vortrefflichkeit der christlichen Lehre, als aus Wundern und Weissa-

gungen zu führen ist; in Henke's Magazin Bd. I St. 1. S. 20 ff.

§. 257.

Geschichte der äussern Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Die Geschichte und Erfahrung hat den Apologeten folgende Beweise dargeboten: 1) Den Beweis aus der schnellen und unaufhaltbaren Ausbreitung der christlichen Lehre stellen Origenes, Arnobius, Chrysostomus und Eusebius auf. Origenes trägt ihn am besten also vor: Christi Lehre wäre durch die, gegen sie gebrauchte, Gewalt längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch eine göttliche Kraft über alle Angriffe sich erhöbe, und die ganze ihr entgegen kämpfende Welt besiegte. Mit dieser Beweisart hängen auch die Ideen zusammen, welche man über das unglückliche Ende hatte, welches manche Gegner und Verfolger des Christenthums betraf, und wodurch sich, nach dem allgemeinen Glauben der damaligen christlichen Welt, die Macht der gerechten, für die Lehre Christi wirkenden, Gottheit beurkundet habe. Lactantius hat darüber ein besonderes Buch: De mortibus persecutorum geschrieben. Vom siebenten Jahrhunderte an hat dieses Argument seinen Werth durch den Muhamedanismus, der sich auch schnell ausbreitete, verloren. Die Apologeten gegen den Muhamedanismus haben auch auf dieses Argument Verzicht gethan, und es wäre gut gewesen, wenn die spätern Theologen ihnen hierin nachgefolgt wären.

2) Das Argument, welches auf die wohlthätigen Wirkungen der christlichen Religion theils überhaupt auf den ganzen Zustand der Welt, theils insonderheit auf die Veredlung und Beruhigung des einzelnen Menschen gestützt wird.

Es wurden nämlich die moralischen Wirkungen der christlichen Religion zum Erweis ihrer Göttlichkeit aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachtet.

a) aus einem allgemeinen, so daß man die Ver-
derungen in Erwägung zog, welche das Christenthum in
m moralischen Zustande der Menschheit bewirkt hat. So
gt Justinus Martyr (Apol. m. §. 10 et 12.): wenn
e christliche Lehre allgemein angenommen würde, wie viel
üßte die Welt dabey gewinnen? Nähmen sie alle an, so
ürde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze
nen zu schwachen Damm entgegen setzen, bald ausgerottet
yn. Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactantius
nst. diu. lib. III. c. 26.), welch' eine Wirkung die göttli-
en Gebote, weil sie einfach und wahr sind, bey dem
Menschen hervorbringen. Durch das Wort Gottes werden
le Leidenschaften gebändiget. Eusebius (Praep. eu.
). 1. c. 4.) bemerkt: durch das Christenthum ist der
händlichste Götzendienst gestürzt, die Sitten der rohesten
ationen sind gemildert worden, und Friede und Ruhe hat
h über den Erdkreis verbreitet. Gregor von Nazianz
orat. 3.) schreibt: wenn wir auch zugeben, daß die Hei-
n mit ihren geschminkten Vorschriften dem Laster Einhalt
un, wie könnten sie aber zu der Höhe unserer mora-
schen Bildung und Tugend gelangen, da wir es schon
r Sünde halten, im Guten nicht fortzuschreiten?

Ausserdem wurde dieser Gegenstand noch b) aus ei-
em besondern Standpuncte betrachtet. Man stellte die
roßen Wirkungen dar, welche die christliche Lehre in
nzelnen Menschen hervorgebracht hat. Darunter rech-
ete man hauptsächlich die ausnehmende Standhaftigkeit,
elche die meisten Christen bey Verfolgungen in den er-
en Jahrhunderten bewiesen. Justinus (Apol. min.)
gt: als ich die Christen ganz furchtlos zum Tode und
den schrecklichsten Martern gehen sah, so hielt ich es für
nmöglich zu glauben, daß sie böse Menschen wären, und wandte
ich deshalb selbst zu ihrem Glauben. Man hat zwar
iese Standhaftigkeit oft auf unreine und uneble Triebfe-
ern zurückgeführt; aber, sagt Gregor von Nazianz
orat. 3.) nicht aus Ruhmgierde giengen sie dem marter-
ollsten Tode entgegen, sondern aus bloßer Liebe zur

Wahrheit. Ferner hat man auch auf das ascetische, oder auf das Mönchsleben aufmerksam gemacht. Eben dieser Gregor, Eusebius (Dem. eu. lib. 3. c. 6.), Theodoret (Graec. affect. curat. Disp. 12.) und andere sahen darin einen bewunderungswürdigen Vorzug des Christenthums, daß durch dasselbe ganze Haufen von Menschen bewogen worden sind, alle irdischen Güter zu verachten, freywillig die armseeligste Lebensart zu wählen, und ihre ganze Zeit der Betrachtung göttlicher Dinge und den Übungen der Frömmigkeit zu widmen.

c) Das Argument aus den Wundern und Weissagungen. Der Wunderbeweis war unter allen der populärste, weil der Wunderglaube allgemein unter Juden und Heiden verbreitet war. Jedoch hielten viele Kirchenlehrer den Beweis aus den Weissagungen für wichtiger. Der Beweis aus den Wundern fand zwar bey Niemanden an sich selbst Widerspruch, da man den Vertheidigern des Christenthums gerne zugab, daß Christus und die Apostel Wunder gethan hätten; aber die Gegner erwiederten: sie haben sie nicht aus göttlicher Kraft, sondern durch Hülfe böser Geister oder der Dämonen gewirkt. Diese Beschuldigung mußte nun widerlegt werden, und es wurden in dieser Absicht gewisse Kennzeichen festgesetzt, an welchen ächte und göttliche Wunder von bloßen dämonischen Wundern unterschieden werden konnten.

Origenes (Adu. Cels. lib. 3.) gab folgende an: a) Was ein ächtes göttliches Wunder seyn soll, muß einen wichtigen, für das Menschengeschlecht wohlthätigen Zweck haben. Dieser Zweck läßt sich aber bey den Wundern Jesu und der Apostel vollkommen erweisen; denn sie hatten die Bestimmung, die den Menschen so heilsame Lehre Jesu thatsächlich zu bestätigen. b) Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß von einem Manne von ganz reinen Sitten vollbracht seyn. Lauter solche Männer waren aber Jesus und seine Schüler. c) Noch ein drittes Kriterium giebt Arnobius (lib. 1.) also an: Was ein ächtes und göttliches Wunder seyn soll, muß

hne Hilfsmittel, ohne Beobachtung von Cäremonien, bloß
urch den Namen des Wunderthäters und auf eine Gottes
ürdige und den Menschen heilsame und wohlthätige
Weise geschehen seyn. Dieß alles läßt sich, wie nachge-
ends auch noch ein anderer wichtiger Vertheidiger der
eutestamentlichen Wunder, Eusebius von Cäsarea
Demonstr. euang. lib. 3. c. 6. contra Hieroclem) be-
erkt, von den Wundern Jesu und der Apostel sagen,
elche niemals die Gaukeleyen der heydnischen Thauma-
rgen und Gaukler angestellt haben. Das Merkwür-
gste in diesen Ideen über die neutestamentlichen Wunder
t, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit wundervoller
urch Magie und Theurgie, oder durch Dämonen hervor-
brachter Ereignisse dabey vorausgesetzt und zugegeben
ird. Dieß ist selbst noch von Augustinus (de ciuit.
ei cap. 6 et 7.) geschehen, der zur Unterscheidung
ahrhaft göttlicher und bloß dämonischer Wunder folgendes
riterium aufgestellt: Was ein ächtes und göttliches Wun-
r seyn soll, muß auf dem Zeugnisse solcher Schriftsteller
ruhen, die unter göttlicher Eingebung standen und nicht
ren konnten.

So führte also das Bestreben, die Göttlichkeit der
eligion Jesu aus den von ihm verrichteten Wundern zu
weisen, auf die Nothwendigkeit, die Göttlichkeit der
den N. T. erzählten Wunder selbst erst darzuthun.
amit war man aber auch nicht zufrieden; sondern
an gab der Sache eine weitere Ausdehnung. Justi-
us M., Irenäus, Tertullianus, Origenes,
yprianus, selbst Augustinus in seinen spätern
chriften behaupteten alle durchgehends noch in ihren Ta-
n die Fortdauer der göttlichen Wunderkräfte, und nah-
en daraus einen Beweis für die Göttlichkeit des Chri-
nthums her. Dieß lag in dem, noch immer auf das
underbare gerichteten, Geist der Zeit, und am richtig-
n hat diesen oft so schief angesehenen Gegenstand
nerlich erwogen Haab in seinen kleinen Aufsätzen
r die Geschichte. Tübingen 1797. 8. S. 1 ff. Den

Beweis aus den Weissagungen des A. T. führen Justin (Apol. m. Dial.), Theophilus (ad Autol. lib. I.), Tertullian (Apol. c. 20.) und andere so, daß sie a minori ad maius in der Art schließen: weil das in dem A. T. Geweissagte so genau eingetroffen sey, so könne man sich auch auf die Richtigkeit und Gewißheit alles übrigen in der Bibel enthaltenen verlassen. Mit den Juden disputirte man hier ex concessis, indem man ihnen eine Reihe messianischer Weissagungen vorlegte, die an Jesu erfüllt waren. Die Exegese war freylich oft sehr unvollkommen und es wurden nach der allegorischen Methode viele Stellen auf Jesum als den Messias gedeutet, die von etwas ganz anderem handeln. Ausserdem berief man sich auch zur Beurkundung des göttlichen Ursprungs des Christenthums auf die eigenen Weissagungen Jesu von der Ausbreitung seiner Lehre in der ganzen Welt, und von der Zerstörung der Stadt Jerusalem und des jüdischen Staates (Chrysost. Dem. adu. Jud. et Gent.) Diesem gedoppelten, aus den Weissagungen geführten, Beweise setzten indessen die heidnischen Gegner ihre Orakel entgegen. Diese Orakel läugneten aber die Apologeten des Christenthums nicht etwa weg; sondern sie erklärten sie für Wirkungen der Dämonen (Augustin. de diuinat. Daemon.) und Eusebius giebt daher die Kennzeichen an, wie ächte göttliche Weissagungen von bloßen dämonischen Vorherverkündigungen unterschieden werden können.

Nach ihm muß a) die Tendenz wahrhaft göttlicher Orakel auf reine Gottesverehrung gerichtet seyn. b) Sie müssen bey vollem Gebrauche der Vernunft ausgesprochen seyn. c) Sie müssen von Menschen herkommen, deren Tugend rein und untadelhaft ist.

Alles dieß paßt auf die biblischen Weissagungen, sagt Eusebius (Comment. in Ps. XXXIII.); aber gar nicht auf die heydnischen Orakel, welche auf Abgötterey und Lasterdienst gerichtet waren, in einem sinnlosen, an Wuth gränzenden Zustand ausgesprochen, und von unwürdigen Menschen oder selbst Thieren bekannt gemacht wurden.

Der wahre Gott, sagt Origenes (adu. Celsum lib. IV.), bedient sich zu der Bekanntmachung des Zukünftigen weder der Thiere, noch gewöhnlicher Menschen, sondern er begeistert nur die reinsten und heiligsten Seelen. Merkwürdig ist es, daß man die Fortdauer der prophetischen Gaben unter den Christen nach dem apostolischen Zeitalter ebenfalls geglaubt (Iren. lib. V. c. 6. 1.), und daß Justin (Dial. c. Tryph.) daraus bewiesen hat, daß die Christen nunmehr an die Stelle der Juden, als des Volkes Gottes, getreten wären. Obgleich schon Origenes (Comment. in Joh.) die Aeusserung gethan hat, daß der Wunderbeweis seine vollkommene Überzeugungskraft nur für Christi Zeitgenossen haben konnte und daß er in spätern Zeiten nicht dieselbe Evidenz haben könne, so hat man dieß doch lange fort nicht gefühlt, bis etwa endlich das Licht der neuesten Zeiten gelehrt hat, daß auf einem solchem Fundamente, wie der Beweis aus Wundern und Weissagungen ist, das christliche Religionsgebäude nicht sicher ruhe. Indessen haben doch diejenigen von den neuern Theologen, welche den Beweis aus den messianischen Weissagungen ganz und gar verworfen haben, Unrecht gethan. Es bleibt zwar gewiß, daß sich in dem A. T. keine persönlichen Hinweisungen auf Jesum von Nazareth finden; sondern die sogenannten messianischen Weissagungen sind nur idealisch, d. h. sie beziehen sich auf den idealischen Messias der Juden, welcher Jesus nicht war und auch nicht seyn sollte. Aber unläugbar hat die göttliche Vorsehung durch die unter den Juden aufgekommenen Messiashoffnungen die Welt auf die Erscheinung Jesu Christi und seiner Religion vorbereitet, und es kann also doch auch immer ein mittelbarer oder indirecter Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den messianischen Weissagungen geführt werden.

§. 258.

Geschichte des Wunderbegriffs.

Vgl. Gottlob Sig. Donner recensus sententiarum de miraculis Jesu Christi ex patribus sex priorum saeculorum. Lips. 1810. 4.

Ammon's Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich-practischen Theologie, 1sten Bdes 1stes St. Von den Wundern. Göttingen 1799. 8.

Gräffe's philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Gött. 1812. 8 S. 132—166.

Nach der Lehre des N. T. hat Jesus seine Wunder durch Gott gethan. Ob durch eine unmittelbare oder bloß mittelbare Wirkung Gottes, ist unentschieden, da in der Bibel unmittelbare und mittelbare Wirkungen Gottes nicht unterschieden werden. Von den Aposteln wird berichtet, daß sie ihre Wunder in dem Namen Jesu Christi, gleichsam als seine Stellvertreter, verrichtet hätten. Auch bey diesen Wundern läßt es also das N. T. unentschieden, ob sie durch eine unmittelbare oder mittelbare Causalität Gottes bewirkt worden sind. Auch die Kirchenväter entscheiden dieses nicht. Denn ob sie gleich standhaft behaupten, daß Christus und die Apostel ihre Wunder nicht durch den Einfluß der Dämonen oder durch den Gebrauch theurgischer Künste, sondern durch göttliche Kraft verrichtet hätten, so erklären sie sich doch niemals darüber, ob diese wunderthätige Kraft auf sie aus Gott unmittelbar oder nur bloß mittelbar ausgeflossen wäre. Sie geben bloß soviel zu erkennen, daß die von Jesu und den Aposteln verrichteten Wunder die Wirkung einer übermenschlichen göttlichen Kraft gewesen wären, sey es nun, daß dieselbe entweder unmittelbar oder auch mittelbar ihnen von Gott verliehen worden wäre. Die Wunder Jesu und der Apostel waren ihnen Handlungen, welche nicht durch bloße menschliche Kraft, sondern durch die Beywirkung Gottes vollbracht werden konnten. Daß die Kirchenväter diesen Begriff von den Wundern Jesu hatten, zeigen schon die Namen an, welche sie von denselben gebrauchen. Die griechischen Väter nennen sie δυναμεις, αρεται, θαυμασια, τερατα, θαυματα, παραδοξα, τεράστια, θεοσημειαι, θαυματουργιαι, μεγαλεια, μεγαλουργιαι, τεθαυμασμενα, und die lateinischen Kirchenväter: virtutes, signa, prodigia, gesta mirabilia, prodigia, magnalia, charis-

mata mira. Damit stimmen auch genau die Definitionen
erein, welche sie hin und wieder von den Wundern geben.
ach dem Origenes, Cyrill von Alexandrien und
yrill von Jerusalem sind Wunder τα ὑπερ φυσιν.
regor von Nyssa erklärt Wunder für γενομενα εκ δυ-
μεως Θεϊκης, ὁσα ὑπερ τον ἡμετερον λογον και την
σιν. Nach dem Ambrosius sind Wunder gesta, quae
pra hominem sunt; gesta, quae potioris naturae sunt;
ch dem Augustinus: facta praeter vsitatum cursum
linemque naturae. Daraus muß der Sinn einer andern
finition bestimmt werden, welche Augustinus von den
undern giebt; er nennt sie facta contra naturam, setzt
er gleich hinzu, facta contra id, quod nouimus in na-
ra; und an einem andern Orte sagt er, sie sind facta
ntra naturam, non quod naturae aduersentur, sed
od naturae modum, qui nobis est vsitatus, excedant.
f gleiche Weise muß auch die Definition verstanden wer-
, welche Basilius von Seleucia von einem Wun-
gegeben hat. Er nennt es ein Ereigniß, κατα φυ-
ν ὁδευον, wider den Lauf der Natur, d. h. nicht nach
n gewöhnlichen Gange der Natur. So sagt auch Pe-
us Chrysologus: Wunder seyen noua et praeter
us mortalium gesta.

In den folgenden Zeiten ist man aber weiter gegan-
, und man wollte genau bestimmen, wie und auf
lche Weise die Wunder bewirkt worden seyen. Man
t daher verschiedene Wunderbegriffe aufgestellt:

) Den metaphysischen oder supranaturalistischen, nach welchem ein Wunder ein, durch unmittelbare Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirktes, Factum ist. Man hat aber diesen Begriff, welchen vornehmlich die lutherischen Theologen, z. B. Quenstedt, Hollaz, Dannhauer, sehr fest gehalten haben, auf dreyerley Weise gefaßt:

a) Einige behaupteten, daß ein Wunder, ein wider die Gesetze der Natur, von Gott unmittelbar bewirktes Factum sey; sie mußten sich aber den Einwurf ge-

fallen lassen, daß in diesem Sinne, ein Wunder eine schlechterdings unmögliche Sache sey, weil doch alle Wunder in der Natur geschehen müßten.

b) Annehmlicher war daher die Meynung anderer, welche sagten: ein Wunder sey ein Factum, welches durch keine in der Natur liegende Kraft, sondern durch die unmittelbare Kraft Gottes bewirkt werden kann. Gott supplirt gleichsam dabey die Kräfte, welche er bey der Schöpfung in die Natur zu ihren allgemeinen Zwecken gelegt hat. Dagegen hat man nun zwar den Einwurf gemacht, daß eine solche Ergänzung nothwendiger Weise mit einer Unterbrechung des Naturlaufes verbunden seyn müsse, und daher nicht statuirt werden könne; allein man hat erwiedert, daß Gott, der alles voraussehe und vorausbestimme, schon bey der Hervorbringung der Natur beschlossen habe, in ihrem Fortgange hie und dort eine neue Kraft eintreten zu lassen. Gott fülle also bey dem Ereignisse eines Wunders nur eine Lücke aus, welche er bey der Schöpfung absichtlich gelassen habe. Indessen mit dieser Erklärung der Sache glaubten andere nicht viel zu gewinnen; sie sagten also:

c) Ein Wunder sey ein Ereigniß, bey welchem Gott auf die Weise unmittelbar einwirkt, daß seine Kraft dem Laufe der Natur gemäß wirkt, an und für sich selbst keine neue Reihe von Wirkungen beginnt, sondern sich an die wirkenden Naturkräfte nur anschließt, und durch diese Anschließung bewirkt, was die Naturkräfte allein niemals hätten bewirken können. Diese Modification des supranaturalistischen Wunderbegriffs nähert sich schon sehr

e) dem naturalistischen oder physischen Wunderbegriffe, nach welchem ein Wunder die Wirkung einer relativ unbekannten Natururſache ist. Auch dieser Wunderbegriff wurde aber verschieden gefaßt:

a) Einige suchten die wunderwirkende Kraft ausser dem Wunderthäter in der Natur, indem sie der Meynung waren, daß Jesus und seine Apostel solche Menschen gewesen wären, welche durch ihre höhere Verbindung mit Gott und durch ihre grössseren Einsichten die Natur weit vollkommener als andere Menschen gekannt, und daher solche Kräfte der Natur zu ihrem Dienste hätten gebräuchen können, welche allen andern Menschen gänzlich verborgen wären. Diese Meynung haben ausser andern Seiler in seiner letzten Schrift: über die ausserordentlichen Thaten Jesu. Leipzig 1810. 8. und Elverfeld in seiner Apologie der Bibel. Leipzig 1810. 8. vorgetragen.

b) Andere haben die wunderwirkende Kraft bloß allein in dem Wunderthäter selbst gesucht. Dieß hat Gräffe gethan, welcher in seiner Schrift De miraculorum natura. Helmst. 1797. 4. ein Wunder für ein Ereigniß ausgiebt, welches ohne Dazwischentreten einer andern Ursache einzig durch den Willen und die Worte des Wunderthäters erfolge.

c) Früher hat Seiler in seiner Schrift: der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthums. Erlangen 1795. 8. folgende Wundertheorie aufgestellt: Bey einem Wunder ist das Wunderbare nicht in der Sache zu suchen, weil lediglich allein die Naturkräfte, obgleich auf eine ungewöhnliche Weise, wirken; sondern bloß allein in der Voraussagung des Ereignisses. Geschieht etwas, was nach dem gewöhnlichen Gange der Natur nicht geschieht, und wird es von irgend Jemanden vorausgesagt, so ist es ein Wunder, wenn auch die Kräfte, welche die Sache bewirkt haben, bloß natürliche Kräfte gewesen sind.

) Der gegenwärtige Stand der theologischen Cultur läßt keinen andern Wunderbegriff mehr zu, als den

teleologischen, nach welchem ein Wunder ein ungewöhnliches Naturereigniß ist, welches Gott geschehen läßt, um einen großen moralisch-religiösen Zweck zu erreichen. Es geschieht alles bloß durch Kräfte der Natur, aber sie bringen gerade in diesem Falle oder in diesem Moment diesen Effect hervor, weil sich gerade von diesem Falle aus, und in dieser Verbindung der Umstände ein grosser moralisch-religiöser Zweck erreichen läßt.

Die Wunder des neuen Testaments können also nicht als Wunder der Natur, sondern nur als Wunder der Vorsehung angesehen werden.

§. 259.

Geschichte der Eintheilung der christlichen Dogmen in articulos fundamentales et non fundamentales, primarios et secundarios.

Vergl. Joh. Ge. Abicht de veritatibus christianae religionis fundamentalibus. Gedani, 1728. 4.

Ge. Frider. Rogall Diss. Jesum Christum totius Theologiae fundamentum exhibens. Regiomonti, P. I. II. 1725. 4.

Joh. Fechtii Lect. in Syllogen controuers. S. 115 ff.

Nic. Hunnius diascopsis de fundamentali dissensu lutheranae et caluinisticae doctrinae.

G. Wernsdorf Vindicatio sacrae doctrinae de fundamento fidei.

Fr. Alb. Aepini Diss. de articulis fidei.

Walch's Geschichte der Religionsstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, Thl. 4. S. 658 ff.

J. A. Turretini Diss. de articulis fidei fundamentalibus, in s. Opp. T. II.

Joh. Forter's Versuch über die Grundartikel der christlichen Religion, im brittisch-theologischen Magaz. T. II.

Gust. Ge. Zeltner cur articuli fidei fundamentales n sint in scriptura sacra pressius definiti? Altorfi; 22. 4.

Christph. Matthaeus Pfaff de fideichristianae artilis fundamentalibus. Tub. 1718. 4.

Seb. Schmid de articulis fidei christianae fundantalibus et non fundamentalibus. Jaenae, 1732. 4.

Guil. Fried. Hufnagel de vera articulorum fundantalium finitione. Erlangae 1783. 4.

Über die Rangordnung der christlichen Religionslehn nach der Eintheilung in articulos fidei fundamentales non fundamentales, primarios et secundarios, in enke's Magazin für Religionsph. rc. Band 8. St. 3. 431 ff.

J. P. Chr. Philipp de summa, articulos, quos cant fundamentales, nostra aetate denuo asserendi cessitate. 4.

Kupfer de ratione constituendi articulos funmentales religionis christianae. 1802. 4.

Was wir jetzt überhaupt Glaubensartikel nennen, s nannten die griechischen Kirchenväter δογματα της ληθειας, auch διδαγματα, κηρυγματα, μαθηματα, ποθηκας, μυστηρια und προσταγματα; die lateinischen rchenväter dogmata oder veritates, auch sacramenta iinae virtutis, conclauia, und tropisch lapides et marrithas in turri fidei, ramos euangelicae arboris. Den sdruck articuli fidei haben erst die Scholastiker, vorhmlich Thomas von Aquino in seiner Summa eologiae, in Gebrauch gebracht; sie haben ihn s der römischen Jurisprudenz entlehnt, worin er einen lectionsbegriff ausdrückte, nämlich: diuersae partes cuius rei tractandae. Dieser Name ist aber nicht, e man einmal gethan hat, von ars (Kunststück, daß o articuli fidei die einzelnen, künstlich zerlegten Theile s christlichen Glaubens wären) abzuleiten, sondern er

ist das Diminutiv von artus, Gliedmaaß. Man betrachtete den christlichen Lehrbegriff als ein corpus, und die Hauptlehren desselben als seine Gliedmassen, articuli. Daher kam es nun, daß man die articuli fidei von den Dogmen unterschied. Einen articulus fidei nannte man eine Hauptlehre, die aus mehreren einzelnen Lehrsätzen besteht, und diese einzelnen Lehrsätze nannte man Dogmen. So sprach man z. B. von dem Artikel von Gott, von Christus, von den Sacramenten. Jeder dieser Artikel besteht aber aus einer gewissen Anzahl von Dogmen.

Weil 1. Cor. II, 10. Ephes. II, 20. Hebr. VI, 1. von einem θεμελιον, fundamentum der christlichen Lehre die Rede ist, so wurde man veranlaßt, die Glaubensartikel in fundamentales und non fundamentales einzutheilen. Unter jenen begriff man die wesentlichen Grundlehren des Christenthums, die man wissen und glauben müsse, um die ewige Seeligkeit zu erlangen; unter diesen aber die ausserwesentlichen Lehren, die man nicht wissen und nicht glauben, aber dennoch seelig werden könne, z. B. de creatione mundi in tempore, de lapsu et perpetua rejectione quorundam angelorum, de antichristo, de mundi interitu, welche Lehrsätze Nicolaus Hunnius unter die articuli fidei non fundamentales rechnet.

Welche Lehren in der ältesten Kirche für die wesentlichen Grundlehren des Christenthums gehalten worden sind, sieht man aus den alten Symbolis in Walchs Bibliotheca Symbolica vetus. Man ersieht aber daraus, daß man anfänglich, in Gemäßheit der Taufformel, bloß die Lehren von Gott dem Vater, dem Sohne und heiligen Geist dafür gehalten hat. Im Fortgange der Zeit wurden aber die symbola immer mehr erweitert, und man setzte in sie auch, die mit den Häretikern nach und nach controvers gewordenen, Lehren als wesentliche Grundlehren, die man wissen und glauben müsse. So wie man nun einmal von articulis fidei fundamentalibus sprach, so mußte man sie auch näher bezeichnen, und in ihrem Verhältnisse unter einander selbst betrachten. Man theilte sie ein in con-

stitutiuos, qui immediatum fidei fundamentum constituunt, ipsamque fidem in homine immediate producere possunt, in poenitentibus etiam producunt, und in circumstantes, qui fundamentum immediatum circumstant, vel propius vel remotius cum eo connexi omnes vero vel fundamento immediate exstruendo et conseruando, vel ipsi fidei, vt conseruetur, inseruiunt. Daher wurde diese zweyte Art auch articuli fundamentales conseruatiui genannt.

Nach dieser Ansicht der Sache war es nun unumgänglich nothwendig, das Fundamentum fidei christianae zu bestimmen. Die Theologen unserer Kirche im 17ten Jahrhunderte unterschieden ein fundamentum reale und ein fundamentum doctrinale. Sie sagten: das Fundamentum fidei reale ist Christus und sein Verdienst, das doctrinale die Lehre von der Person Christi. Nach diesem Maaßstabe wurde nun die Wichtigkeit der Dogmen abgemessen, der Nachtheil davon war aber der, daß die Lehre von Gott, welche doch in einer jeden wahren Religionslehre oben an stehen muß, einen sehr untergeordneten Rang erhielt.

Erst im 18ten Jahrhunderte sind die Dogmatiker unserer Kirche auf einen richtigen Weg gekommen, und Dannovius hat die Bahn gebrochen. Er nannte diejenigen Lehren fundamentales, die in einer offenbaren Verbindung mit der in der heiligen Schrift enthaltenen Religion stehen; primarios, welche diese Religion unmittelbar angehen, entweder so, daß sie deren Beschaffenheit selbst bestimmen (constitutiui), oder so, daß sie die nächsten Gründe und Ursachen davon darstellen (conseruatiui), und secundarios, welche mit jenen so genau verbunden sind, daß sie entweder, wenn jene recht sollen verstanden und bewiesen werden, vorauszusetzen sind (antecedentes), oder bey einer deutlichen Einsicht durch richtige Folge daraus können hergeleitet werden (consequentes). Alle andere sind nach Dessovs Urtheil articuli non fundamentales oder problemata theologica.

Döderlein betrachtet die Sache bloß historisch. Nach ihm sind articuli fundamentales und primarii eines und dasselbe, nämlich diejenigen Wahrheiten, womit der Anfang bey der Verkündigung und dem Vortrage des Christenthums gemacht werden muß, ohne deren Kenntniß und Annehmung keiner ein Christ seyn kann. Diese Meynung hatten vordem schon die sogenannten Latitudinarier, welche bloß das als Fundamentalartikel des Christenthums annahmen: Jesus ist der von Gott verheissene Messias; s. Kortholt de tribus impostoribus magnis, und Pfaff de articulis fidei, S. 42. Döderlein hielt sich aber nicht bloß so im Weiten oder Allgemeinen, sondern er stellte zwey besondere Kennzeichen auf, an welchen erkannt werden könne, was ein articulus fidei fundamentalis sey: 1) wenn ein Satz von Christo und den Aposteln den Christen ausdrücklich als nöthig zu wissen und zu schreiben empfohlen wird, z. B. Joh. XVII, 3., und 2) wenn derselbe wörtlich von den Aposteln bey dem ersten Unterrichte ist vorgetragen worden, so muß er für einen Fundamentalartikel gehalten werden. Alle solche Lehren sind articuli fundamentales constitutiui, und diejenigen, welche zur deutlichern Einsicht derselben und völligern Überzeugung von ihrer Wahrheit nöthig sind, und die nicht geläugnet werden dürfen, ohne jene Lehren nur zu fassen, sind articuli fidei fundamentales consecutiui. Alle übrigen Lehren, welche die Apostel nicht deutlich vorgetragen, sondern nur gelegentlich berührt haben, welche zur Besserung der christlichen Gesinnung etwas beytragen, und die ein jeder Christ, der seine Erkenntniß erweitern will, nothwendig wissen muß, gehören zu den non fundamentalibus oder secundariis. Die übrigen Lehrsätze, die nicht die Sachen selbst, sondern nur die Art und Weise, die in der heiligen Schrift nicht bestimmt worden ist, betreffen, sind gar keine articuli fidei. Hieher müssen also nach Döderlein alle kirchlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Dogmen, und noch mehr alle kirchlichen Dogmen, die im neuen Testamente gar keinen erweislichen Grund haben, gerechnet werden.

Morus nannte diejenigen Lehren fundamental oder wesentlich, ohne welche die in dem N. T. enthaltene Religion gar nicht Statt finden kann, vielmehr aufhört diese Religion zu seyn. Zu diesen rechnet er theils die primarios articulos, welche diese wesentliche Religion unmittelbar vortragen, theils die secundarios, welche mit diesen in einer nähern oder entferntern Verbindung stehen. Dagegen versteht er unter den non fundamentalibus oder den weniger wesentlichen Lehren alle problematischen Fragen und bloß speculative Untersuchuugen, z. B. von der Beschaffenheit des Weltgerichts und des Untergangs der Welt, von der Mittheilung der Eigenschaften in Christo.

Griesbach bringt die Lehren des Christenthums in vier Klassen: 1) solche, ohne welche überhaupt keine Religion Statt findet, 2) solche, bei deren Läugnung man aufhört ein Christ zu seyn, 3) solche, die man ohne unmittelbaren Nachtheil der christlichen Tugend oder der Beruhigung weder läugnen, noch ignoriren kann, 4) solche, wo dieser Nachtheil bloß mittelbar entsteht.

Der Verfasser der angeführten Abhandlung in Henke's Magazin versteht unter den articulis fundamentalibus alle Lehren, welche Christus und die Apostel vorgetragen haben, um die Menschen ihres Zeitalters zur Gottesverehrung, Tugend und Glückseeligkeit zu führen. Diese theilt er ein in die primarios, diejenigen Lehren, welche nach dem Sinne Christi und seiner Apostel allgemeingültige Lehren auf alle Zeiten seyn sollen, und in die secundarios, solche, welche, als sich bloß auf damalige Lokal- und Zeitvorstellungen beziehend, nicht für alle Zeiten und Menschen gültig seyn sollten, sondern einmal aufgegeben werden könnten, wenn die Menschen zu einer höhern philosophischen Einsicht der Religion gekommen wären, und also der anfänglich nöthigen Beyhülfe des Christenthums nicht mehr bedürftig wären. Diese Darstellung der Sache beruhet also auf einer Accommodationstheorie. Für die nichtfundamentalen Lehren erklärt der Verfasser theils diejenigen Dogmen, welche nur das kirchliche System, nicht aber die biblische Theologie,

hat, theils die kirchlichen Formen, welche die biblischen Dogmen in den kirchlichen Dogmatiken erhalten haben.

§. 260.
Die Lehre von Gott überhaupt.

Meiners Historia doctrinae de vno vero Deo. Lemgouiae 1780. 8.

Rösler, Dissertatio de philosophia veteris ecclesiae de Deo. S. Selecta histor. philos. theol. T. I. 1817. n. 3.

Cotta historia doctrinae de Deo. In Gerhard's Ausgabe der Loc. theoll. I. Bd. S. 158.

Purmann's Geschichte des Glaubens an Einen Gott. Frankfurt am Main 1795. 8.

Versuch einer vollständigen Geschichte der sämmtlichen Lehren von Gott, ihrer Bekenner und Widersacher, I. Theil. Leipzig 1788. 8.

Ziegler's Beytrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes. Göttingen 1792. 8.

§. 261.
Geschichte des Dogma von dem Daseyn Gottes bis zu den Scholastikern.

In den neutestamentlichen Schriften werden für das Daseyn Gottes keine Beweise geführt, sondern die Existenz Gottes wird als eine unbestreitbare Sache vorausgesetzt. Indessen die nachfolgenden Christenthumslehrer fanden sich bald veranlaßt, den Glauben von dem Daseyn Gottes aus festen Gründen zu deduciren und der Theologe muß also mit den verschiedenen Beweisarten, die man in der christlichen Kirche für das Daseyn Gottes gebraucht hat, bekannt gemacht werden. Es wurden aber für die Existenz Gottes folgende verschiedene Argumente aufgestellt, und daß ein Gott sey, erwiesen:

1) Aus der Unzertrennlichkeit des Begriffes von Gott von dem menschlichen Bewußtseyn, woraus erhellet, daß

dieser Begriff dem Menschen angeboren sey. Diese Behauptung, daß die Idee Gottes dem Menschen angeboren sey, gieng von den Neuplatonikern zu den Christen über, und Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Athanasius und Gregor von Nyssa haben sie vorgetragen, und darauf die Gewißheit von der Existenz Gottes gebauet. Auch Johannes von Damascus nahm eine Angeborenheit der Idee Gottes an; aber er lehrte: sie wäre durch Schuld des Satan in dem Menschen gänzlich vergraben, und erst durch Hülfe der heiligen Schrift könne sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

1) Aus der Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an Gottheiten. So Tertullian, Clemens von Alexandrien, Cyprian.

) Den physikotheologischen Beweisgrund gebrauchen Theophilus von Antiochien (ad Aut. lib. 1.), Minutius Felix (Oct. c. 17. 18.), Athenagoras (Legat.), Athanasius (c. gent. de incarnat.), Gregor von Nazianz, Theodoretus, Ambrosius, Basilius der Große.

1) Dem moralischen Beweisgrund nähern sich Mehrere dadurch, daß sie die Moralität zur Bedingung der Erkenntniß Gottes machen. So Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien (Strom. lib. V.), Athanasius. Ersterer sagt: die Seele des Menschen gleicht einem Spiegel, welcher erst von allem Schmutze der Sünde gereiniget werden muß, wenn er das Bild Gottes darstellen soll (ad Aut. lib. 1.).

5) Den historischen Beweis aus den Offenbarungen Gottes führt Athanasius (l. c.), Hilarius (de Trinit. l. 3. nr. 20.).

5) Basilius der Große gebraucht den anthropologischen, indem er aus der Structur und Natur des Menschen auf das Daseyn eines Gottes schließt (Hom.),

7) Den ontologischen Beweis tragen Augustinus und Boëthius, jeder auf eigene Art, vor. Augustinus geht von dem Begriffe der höchsten Wahrheit aus, die als etwas Reelles gedacht werden müsse und Gott sey (de lib. arb. lib. II. c. 3—15.). Boëthius legt aber den Begriff des höchsten Gutes zu Grunde, welches in Gott existirend gedacht werden müsse (de consol. phil. lib. 3. praes. 10.).

8) Des kosmologischen Beweises hat sich Diodorus von Tarsus bedient. Er hat von der Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt auf eine unvergängliche und ewige Grundursache zurückgeschlossen (Rab. Bibl C. 223.). Vorher hatte schon Gregor von Nazianz dieses Argument, aber noch nicht so bestimmt, vorgetragen.

§. 262.

Von den Scholastikern bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. W. L. G. v. Eberstein's natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Wahrheitslehre. Leipzig 1803. 8.

In dem scholastischen Zeitalter beschäftigte man sich viel mit dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes, aber meistens, um ihn zu widerlegen oder als ungültig darzustellen. Nach der gewöhnlichen Meynung ist dieser ontologische Beweis erst eine Erfindung des scholastischen Zeitalters. Anselmus von Canterbury soll ihn zuerst aufgestellt haben. Die ontologische Beweisart beruht aber überhaupt darauf, daß man von dem a priori festgesetzten Begriff eines höchsten oder vollkommensten Wesens auf die Realität desselben schließt. Nun kann man aber diesen Begriff nach verschiedenen Beziehungen bestimmen, wodurch dieser Beweis im Äusseren eine verschiedene Gestalt gewinnt. In der Sache selbst findet aber keine Verschiedenheit Statt, daher Anselm von Canterbury mit Unrecht für den Erfinder dieses Beweises angesehen wird, da

hon Augustin und Boëthius denselben aufge-
ellt haben. Anselm stellt übrigens diesen Beweis selbst
uf eine verschiedene Weise dar. In seinem Monologium
eht er von der Idee des höchsten und vollkommensten
Gutes aus, und schließt daraus auf die Existenz des höch-
en und vollkommensten Wesens. In seinem Proslogium
rgumentirt er aber so: In dem reellen Begriffe des höch-
en Wesens liegt die Ungedenkbarkeit seines Nichtseyns;
olglich muß das höchste Wesen wirklich existiren; denn sonst
äre es das höchste Wesen nicht, weil ein Wesen, dessen
Nichtseyn nicht gedacht werden kann, höher ist, als ein
olches, dessen Nichtseyn gedacht werden kann. Thomas
on Aquino läugnete, daß es für das Daseyn Gottes
Beweise a priori gebe; bloß aus seinen Wirkungen, be-
auptet er, kann Gott erkannt werden. Er verwarf also
uch die Meynung von der Angeborenheit der Idee Gottes,
nd darin stimmten ihm die meisten übrigen Scholastiker bey.
Petrus de Alliaco gab nur soviel zu, daß die Ver-
unft wahrscheinlich machen, aber nicht evident beweisen
önne, daß ein Gott sey. Als das scholastische Zeitalter
u Ende war, brach die Reformation aus. Die Verfasser
er Formulae concordiae erklärten sich bestimmt für die
Angeborenheit der Idee Gottes, setzten aber hinzu, daß
iese Idee durch das natürliche Verderben sehr verdunkelt
ey. Aber vorher hatte schon Flacius Illyricus
iese Meynung verworfen, und Daniel Hofmann
nd Johann Fabricius folgten ihm in der luthe-
ischen, in der reformirten Kirche aber Julius Cä-
ar Scaliger, Ludwig Crocius, Johann
Pearson, und unter den Unitariern Socinus und alle
eine Anhänger, so wie alle remonstrantische Theologen
ach. Auch die Philosophen nahmen an dieser Discussion
Antheil. Überhaupt genommen hat aber die Lehre von Gott
urch die Stifter der neuern philosophischen Schulen von
Cartesius bis auf Kant, viel an Klarheit und Gewiß-
heit gewonnen. Cartesius ergriff wieder das ontolo-
gische Argument, und bildete es noch mehr aus; daher ihn
auch Manche für den eigentlichen Urheber dieses Arguments

vorgeben. Cartesius drückt es also aus: Zu dem Begriff des vollkommensten Wesens gehört auch der Begriff des Seyns, weil ihm sonst eine Vollkommenheit fehlen würde. Folglich muß das vollkommenste Wesen nothwendig als existirend gedacht werden. Cartesius stellt aber auch noch ein anderes Argument auf. Nach seinem philosophischen System ist die Idee von einer unendlichen Substanz eine solche, welche der menschliche Geist nicht von selbst fassen kann; weil er endlich ist. Diese Idee muß er also von einer unendlichen Substanz selbst erhalten haben, folglich muß nothwendiger Weise eine unendliche Substanz, d. h. eine Gottheit existiren. Wolf hob den kosmologischen Beweis wieder hervor, und baute ihn auf den Satz vom zureichenden Grunde. Reimarus trug ihn mit einer ausgebreiteten und tief eindringenden Kenntniß der Natur der Körperwelt vor. Moses Mendelssohn hielt sich, ob er gleich ein Wolfianer war, an das ontologische Argument. Er schloß in seiner Abhandlung über die Evidenz (philos. Schriften Bd. I.) also: Was nicht ist, ist entweder unmöglich, oder bloß möglich. Im letztern Falle ist es zufällig. Das allervollkommenste Wesen kann aber nicht zufällig seyn, es ist also entweder unmöglich, oder wirklich. Allein unmöglich kann es nicht seyn, weil es keinen Widerspruch enthalten kann; es muß also wirklich seyn. In seinen Morgenstunden stellt aber Mendelssohn noch einen andern, ihm eigenen, Beweis auf, nämlich diesen: Alles, was in der Welt ist, ist nicht nur vorstellbar, sondern muß auch wirklich vorgestellt werden. Wenn aber ein Ding vollkommen vorgestellt werden soll, so muß es in seinem Zusammenhange mit allen möglichen Dingen gedacht werden. Dazu wird aber ein unendlicher Verstand erfordert. Wenn wir also eine Welt setzen, so müssen wir auch eine unendliche Intelligenz, d. h. eine Gottheit annehmen, die sich alles in derselben auf das deutlichste vorstellt. Der engländische Philosoph Hume läugnete die Angeborenheit der Idee Gottes, weil man in den neuern Jahrhunderten Völker entdeckt habe, bey welchen sich kein Schatten von Religion finde. Unter diesen Völkern nennt

ian vornehmlich die Californier und die Neu-Holländer. llein Meiners in seiner Geschichte der Religionen Th. I. bschn. 2. widerspricht nicht nur bei den Californiern und leu-Holländern, sondern auch bey den andern Völkern, ie in Robertson's Geschichte von Amerika, Basler Ausabe, Theil 2. S. 161 u. 431. genannt sind, daß sie ganz hne Religion wären. Denn es findet sich doch unter ihnen Jespensterfurcht und Glaube an Zaubereien; dieß setze aber en Glauben an höhere Wesen voraus.

Kant zu Folge ist das Daseyn Gottes, nach den speulativen Beweisarten, bloß eine höchst vernünftige Hypohese. Erst durch den moralischen Glaubensgrund gewinnt ie Sache Gewißheit. Es beruhet derselbe auf dem Beußtseyn und dem Drange eines in uns vorhandenen Sitngesetzes, welches nicht nur die Annahme eines frühesten ollkommensten Gesetzgebers, sondern auch eines allmächtien Vollziehers desselben und ewigen Weltenlenkers nothendig macht. Nach dem Bardilischen und Reinoldischen rationalen Realismus setzt alles Denken und rkennen ein reales Object voraus; die intelligible Welt uß demnach aus der Welt der Objecte abgeleitet werden, nd alles Subjective muß daher ein objectives oder reelles rius haben, und dieses ist Gott. Gruithuisen hat das ristotelisch-dynamische Argument für das Daseyn Gottes t eine Form gegossen, und nennt es das kosmontthiologishe. Es besteht in folgenden Sätzen: ohne Kraft kann die Materie der Welt nicht bedungen seyn; wie und wodurch ie Materie ihr Daseyn behauptet (durch Kraft und Widerand), entsteht sie, die Materie ist der Nothwendigkeit nterworfen; die Kraft existirt nicht für sich, wenn die kraft nicht immer neu ersetzt würde, könnte die Welt icht fortdauern; die Kraft kann nur durch etwas Freies epräsentirt werden, das absolut frei, dessen Wille Kraft st, ist der Weltschöpfer und Welterhalter oder Gott. Dieses Argument scheint aber die Ewigkeit der Materie vorauszusetzen. S. Neuer kosmontthiologischer Beweis von er Existenz Gottes von Gruithuisen. Landshut 1812. 8.

§. 263.

Geschichte des Dogma von der Natur Gottes.

Es soll hier die Frage beantwortet werden: welche Vorstellungen sind in der christlichen Kirche über die Natur Gottes herrschend gewesen. Hierüber ist folgendes zu bemerken:

a) Ein großer Theil der alten Kirchenlehrer folgte hierin den Vorstellungen des Plato. Vergl. J. G. A. Oelrichs de doctrina Platonis de Deo christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. Nach der Meynung dieses Philosophen sind alle Begriffe, die wir uns von einem Wesen oder einer Substanz, auch von der besten und edelsten Art, machen, auf Gott nicht anwendbar, um seine wahre Würde und Vollkommenheit auszudrücken. Justinus Martyr (Dial. cum Tr.) versteht dieß von körperlichen Substanzen, und nennt deshalb Gott ἐπεκεινα ὀυσιας, über alles Wesen erhaben, so daß er bloß mit dem Auge des Verstandes beschaut werden kann. In einem höhern Sinne faßte aber diese platonische Vorstellung Theophilus von Antiochien (ad Aut. lib. I.) Nach ihm kann man Gott auch nicht einmal eine geistige oder intellectuale Substanz beylegen. Denn würde man ihn Vernunft oder Geist und Weisheit oder Kraft nennen, so würde man nicht ihn selbst, oder sein Wesen, sondern nur einige seiner Eigenschaften characterisiren. Nach Minutius Felix (Oct. c. 18.) kann Gott von keines Menschen Sinn erfaßt werden, und wir schätzen ihn nur dann richtig, wenn wir ihn unschätzbar nennen. Nach Clemens von Alexandrien (Strom. V,) können wir von Gott nur erkennen, was er nicht ist, da er nichts von allem dem hat, was andern Dingen gemein ist, weder Gattung noch Art, noch Individuum noch Zahl, weder Substanz noch Accidenz, weder ein Ganzes noch ein Getheiltes ist. Origenes (adu. Cels. VII, 38.) sagt: daß man Gott etwas Höheres als Verstand oder Wesen nennen müsse.

Atha-

thanasius (contra gent.), Gregorius von Nazianz
orat. XII.) und andere nennen Gott ebenfalls ὑπερουσιον,
der alle Substantialität erhaben, oder ἀνουσιον ein
licht substantielles Wesen. Augustinus will zwar auch
ie Benennung substantia von Gott nicht gebraucht wis-
n, weil sie den Begriff von Accidenzien involvire; em-
fielt aber doch dafür den Ausdruck essentia (de Trin. V, 2.)
der falsche Dionysius Areopagita geht in so fern
m weitesten, daß er auf Gott gar nicht einmal das Prä-
cat des Seyns übergetragen wissen will, und in einem
elativen Nichtseyn, d. h. in einem Seyn, wie die übri-
en existirenden Dinge nicht sind, die höchste Vollkom-
enheit Gottes findet. Mit dem Allen wollte man den
egriff der Unräumlichkeit oder Unermeßlichkeit (immensi-
is) Gottes ausdrücken, daher auch die griechischen Väter
ott ἀχωρητος, ein keinen Raum einnehmendes, oder
περιγραπτος ein unbegrenztes Wesen nennen. Vergl.
e Geschichte der Lehre von der Unermeßlichkeit und All-
genwart Gottes. Leipzig 1785. 8. Alle diese Vorstel-
ungen vereinigen sich also in dem Puncte, daß Gottes
Natur und Wesen unerforschlich, unerkennbar und unver-
leichlich sey.

b) Demohngeachtet herrschten in der christlichen Kirche
ey und neben diesen Verstellungen doch sehr materielle
Begriffe von der Natur Gottes. Tertullian leitete
us seinem Axiom, daß nichts unkörperlich sey, als das
was nicht ist, den Satz ab: daß Gott ein Körper, nur
igener Art, sey, ob er gleich ein Geist ist (ad Prax. c. 7.)
Auch Novatian (de Trin. §. 6.) trägt auf Gott Körper-
ichkeit, aber von einer grenzenlosen und unermeßlichen
Art über. Überhaupt haben die meisten Kirchenväter
materielle Begriffe von Gott gehabt, weil ihnen der
Begriff einer absoluten Geistigkeit fremd war. Bloß die
lexandrinischen Kirchenlehrer machen eine Ausnahme. Cle-
mens von Alexandrien und Origenes bestreiten
ehr eifrig die Meynung, als ob Gott etwas Ausdehnba-
res, d. h. ein materieller Stoff sey. Aber die meisten

andern Kirchenväter dachten sich Gott als ein Wesen von grenzenloser Ausdehnung, das die Welt ringsumher umgebe und zugleich durchdringe. Daher konnten Theophilus von Antiochien und Arnobius sagen: Gott sey der Raum oder Ort der ganzen Welt. Denn nach dieser Vorstellungsart ist Gott ein unermeßliches Expansum, ausserhalb dessen es keinen Raum mehr giebt, und innerhalb dessen alles existiren muß. So materiell dachte man also von Gott. Am weitesten gieng aber vor allen Audäus oder Audius, ein Syrer, im vierten Jahrhundert, welcher sich ganz zu dem Anthropomorphismus bekannt hat, weswegen auch seine Anhänger, die Audianer, Anthropomorphiten genannt worden sind. Sie stützten ihre Meynung auf die Bibel, in welcher Gott so oft menschliche Gliedmassen beygelegt wären, und das nämliche thaten auch am Ende des vierten Jahrhunderts die unruhigen Mönche in Ägypten, welche mit großer Dreistigkeit darauf bestanden, daß Gott, wenn die Bibel nicht umgestoßen werden sollte, menschliche Gestalt, Glieder und Veränderungen beygemessen werden müßten. In den neuern Jahrhunderten haben Forbesius, Hobbes und Priestley die Körperlichkeit Gottes behauptet, weil die beyden letzten die Möglichkeit aller einfachen Substanzen geläugnet hatten.

c) Die Scholastiker hielten fest über der Immaterialität Gottes, und hielten den menschlichen Geist nur in so fern einiger, obgleich keineswegs erschöpfenden, Erkenntniß Gottes fähig, als er selbst ein immaterielles und einfaches Wesen ist. Sie lehrten daher, daß Gott mehr mit dem Glauben, als mit dem Verstande erkannt werden könne. Die Mystiker traten von dem Wege der Verstandesspeculation ab, und suchten Gott mehr durch Empfindung und Gefühl im Innern zu erfassen, wobey sie freylich immer in dem Umkreise des Anthropomorphismus festgehalten werden mußten. Die Dogmatiker der letzten Jahrhunderte gehen alle von der Bemerkung aus, daß Gott nach seiner Natur an sich unerkennbar sey,

aß wir keine anschauliche, intuitive Erkenntniß von ihm, sondern nur eine ontologische Erkenntniß, d. h. eine solche Erkenntniß von ihm haben können, die aus der Beziehung anderer Dinge auf ihn entsteht. Sie ist aber auf dreyerley Art, wie schon die Scholastiker bemerkt haben, erwerbbar: a) via eminentiae oder κατα σχεσιν, d. h. dadurch, daß wir die Vollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, auf Gott in einem unendlichen Maaße übertragen; b) via negationis oder ἐξ ἀφαιρεσεως, d. h. daß wir alle Unvollkommenheiten, die wir an andern Dingen wahrnehmen, von Gott entfernen; und c) via causalitatis oder κατα φυσιν, d. h. daß wir in Gott diejenigen Vollkommenheiten annehmen, welche die Hervorbringung und Erhaltung des Universums voraussetzt. Leibnitz, Wolf und Kant haben Gott für ein, von der Welt verschiedenes immaterielles Wesen gehalten; dagegen behauptete aber Fichte: Gott sey gar kein Object eines Begriffes, sondern bloß einer intellectuellen Anschauung oder eines Gesichts. Im ersten Falle würde er aufhören, Gott oder unendlich zu seyn, er sey keine Substanz, denn sonst würde er ein sinnliches Object seyn; er habe keine Persönlichkeit, er dürfe nicht als Austheiler der Glückseeligkeit betrachtet werden, denn es gebe keine Glückseeligkeit, und es sey unter seiner Würde, eine solche auszutheilen; man dürfe ihm keine Existenz zuschreiben, welche immer ein sinnlicher Begriff sey; er sey die moralische Weltordnung, von welcher man gar keinen Grund anzunehmen brauche; dieser Gott werde von dem Ich geweckt, sey nur in unserm moralischen Bewußtseyn und unabhängig von demselben nicht vorhanden. Ganz offenbar spricht also Fichte der Gottheit Individualität und Selbstständigkeit ab, und sie ist nach seiner Lehre weiter nichts, als der Organismus der Welt in dem menschlichen Bewußtseyn. Zwar hielt er sie mit der Welt, wie sie da vor uns steht, nicht für Eins; aber demohngeachtet bleibt seine Theologie pantheistisch. Das gilt auch von der Schelling'schen Gotteslehre. Schelling nimmt ein Absolutes an; dieses muß Eins seyn, und

besteht in dem unendlichen Denken. Eben deswegen enthält es aber, ob es gleich Eins ist, eine unendliche Mannichfaltigkeit. Diese Mannichfaltigkeit ist nämlich das im unendlichen Denken Gedachte, und beyde sind von einander nicht verschieden. Das Gedachte ist das, was man gewöhnlich die Welt oder das Universum nennt, und dasselbe ist weder ein ewiger noch ein geschaffener, von dem Denken verschiedener, Stoff (Materie). Denn in dem Absoluten ist alles Eins, und ausser demselben ist nichts; folglich ist Gott nicht ein persönliches, von dem Universum verschiedenes, Wesen, sondern er ist Eins mit demselben. Diese Theorie beruht also auf einer vollkommenen Identität Gottes und der Welt, und ist vollkommen pantheistisch, ob sich gleich **Schelling**, so wie auch **Fichte**, von dem rohen Pantheismus dadurch entfernt, daß er die Welt oder das Universum bloß für ein Product unseres Denkens oder Vorstellens, und also bloß für ideal hält.

§. 264.

Geschichte des Dogma von der Einheit Gottes.

So wie das Christenthum in ein polemisches Verhältniß mit dem Heidenthum kam, so mußte die Einheit Gottes bewiesen werden. Denn die Vertheidiger und Beschützer des Heidenthums suchten gegen die Lehren des Christenthums nicht nur den Polytheismus aufrecht zu erhalten, sondern sie beschuldigten auch die Christen, daß sie Atheisten wären. Dieser Vorwurf ist aber bloß so zu verstehen: weil die Christen behaupteten, die von den Heiden verehrten Götter wären Undinge, die bloß in der Einbildung abergläubischer Menschen als etwas Wirkliches erschienen, so schloßen die Heiden, daß sie an gar keinen Gott glaubten, sondern ἄθεοι wären. Das war nun sehr leicht, diesen Fehlschluß zu widerlegen, und **Justinus Martyr**, **Athenagoras**, **Tertullianus** und andere haben es gethan, vergl. Adam Rechenberg de Atheismo Christianis olim a Gentilibus objecto, in s. Exercitatt. T. II. S. 192 f.

Mehr Mühe machte es aber, gegen die Vertheidi- des Polytheismus die Einheit Gottes zu beweisen. r Satz, den man beweisen mußte, und zu beweisen hte, war der: es ist nur ein Einziger Gott, der Gott hovah des alten Testaments, und dieser ist schon die undursache aller Dinge, und der alleinige Beherrscher d Regierer der Welt. Dieß letztere faßte man haupt- hlich ins Auge, und daher ist es gekommen, daß alten Kirchenlehrer die Einheit Gottes, die μοναια Θεου genannt haben. Eben deswegen wurde auch Vielgötterey πολυαρχια genannt, was schon der de Philo von Alexandrien gethan hat.

Es waren aber mehrerley Gründe, aus welchen die ern Kirchenväter die Einheit Gottes bewiesen haben:

) Aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, welches keine Mehrheit Gottes zulasse, haben sie Minutius Felix, Cyprianus, Gregorius von Nyssa, und späterhin auch Boëthius bewiesen.

) Ein anderes Argument wurde aus der Harmonie der mannichfaltigen Theile der Welt zu Einem Zwecke abgeleitet. Denn diese Harmonie führt, wie Origenes sagt und Lactantius, Athanasius und Ambrosius gleichfalls behaupten, auf die Einheit des Urhebers der Welt.

) Aus dem Begriffe der Unermeßlichkeit, die von der Idee eines höchsten und vollkommensten Wesens unzertrennlich sey, und alle Mehrheit ausschließe, beweiset die Einheit Gottes Athenagoras.

) Den historischen Beweis aus den Schriften des alten und neuen Testaments gebrauchen Irenäus und Origenes.

Gegen diese Beweise wendeten aber die Vertheidi- des Polytheismus den Christen ein, daß sie doch ist an mehr als einen Gott glaubten. In den drey

ersten Jahrhunderten, und bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welchem Zeitpuncte zwar schon das Dogma von der Gottheit Christi festgestellt, aber das von der Gottheit des heiligen Geistes noch nicht ausgebildet war, mußten die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie an zwey Götter glauben. Sie mußten also beweisen, daß sie keine Dyotheisten wären. Dieß thut Lactantius auf folgende Art; er sagt: wir nennen zwar den Vater Gott, und den Sohn Gott; aber sie sind nicht zwey Götter, sondern nur Ein Gott, weil sie Eine Substanz ausmachen. Der Vater kann nicht getrennt von dem Sohne, und der Sohn nicht getrennt von dem Vater gedacht werden, so wenig als man eine Quelle getrennt von dem Bache, der von ihr ausfließt, und die Sonne getrennt von den Strahlen, welche von ihr ausströmen, denken kann. Die Hauptidee, welche in dieser Argumentation liegt, ist also die: daß der Vater der Urgrund sey, und daß der Sohn, der von demselben ausgehe, von demselben nicht abzusondern, und deshalb mit ihm Eines sey. Bey dieser Erklärung der Sache sind auch die folgenden Vertheidiger der Einheit Gottes gegen die Beschuldigung des Tritheismus geblieben, welchen man den Christen vorgeworfen hat. Denn nachdem auch das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes festgestellt war, so mußten nun die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie Tritheisten wären.

Bald erhob sich aber in der Mitte der christlichen Kirche selbst eine Parthey, welche solche Sätze vortrug, daß sie selbst von den katholischen Christen Tritheiten, ja einige sogar Tetratheiten gescholten wurden. Die monophysitischen Streitigkeiten brachten nämlich einige in der Verlegenheit, zur Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen richtigen Ausdruck zu wählen,, auf den Abweg, daß sie Äusserungen thaten, welche man als Tritheismus oder Tetratheismus wo nicht auslegen mußte, doch aber auslegen konnte.

Johannes Ascusnages, ein Monophysite und ehrer der Philosophie zu Constantinopel unter dem Kai- :r Justinianus, wurde einmal von diesem Kaiser be- ragt: was eigentlich seine Vorstellungsart von der Verei- igung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo :y? Er erwiederte: er bekenne Eine Natur des Mensch- eworbenen Logos, aber in der Dreyeinigkeit zähle er, ach der Zahl der drey Personen, drey Naturen und drey Jottheiten. Über diese Äusserung wurde er zwar vom Kaiser des Landes verwiesen; aber seiner Meynung pflich- :ten demohngeachtet Andere bey, und pflanzten sie fort. nter ihnen erklärte sich am lautesten für sie Johannes Philoponus, Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, m Ende des 6ten Jahrhunderts. Dieser wird daher uch gewöhnlich für den Stifter der Tritheiten Secte aus- egeben; vergl. Scharfenberg de Johanne Philopono ritheismi defensore Lips. 1768. 4., wieder abgedruckt ı Velthusens ꝛc. Commentatt. theol. V. 1. Nach em katholischen Lehrbegriffe wurde nur Eine ὀυσια der φυσις, nur Ein Wesen oder Eine Natur Gottes: agegen aber drey ὑποςασεις, drey Personen der Gott- eit gelehrt. Johannes Philoponus behauptete aber, an könne eben sowohl drey ὀυσιαι und drey φυσεις ı Gott lehren als drey ὑποστασεις. Ob er nun gleich var allen dreyen ein gemeinschaftliches Wesen (μιαν ινην ὀυσιαν) beylegte: so glaubte man doch, daß er :n Tritheismus lehre, weil er jeder Person eine abge- nderte Gottheit beylegt, und sie daher μερικας ὀυσιας, articularwesen, ἰδικας θεοτητας eigene Gottheiten und ιικας φυσεις eigene Naturen genannt hat. Philopo- us nahm also wohl im Verhältniß der drey Personen ı einander eine Gattungseinheit (vnitas generica oder ecifica) aber keine Zahleinheit (vnitas numerica) an, ıd dieß war freylich eine Abweichung von dem katholi- hen Lehrbegriffe, und verdiente den Vorwurf des Tri- eismus, obgleich nicht in ganz vollkommenem Sinne. ohannes Philoponus bekam viele Gegner, und nter denselben ist der merkwürdigste Damianus,

monophysitischer Patriarch zu Alexandrien. Er kam in dem Bestreben, den Philoponus zu widerlegen, selbst auf eine irrige Vorstellungsart. Er nannte zwar die drey Personen nur ὑποστασεις; um aber die allen drey Personen gemeinschaftliche ὀυσια oder φυσις nicht mit Philoponus zu einem bloßen abstrahirten Gattungsbegriff zu machen, so schrieb er ihr eine eigene Subsistenz, eine eigene ὑπαρξις zu, und nannte sie sogar in concreto κοινον Θεον oder auch Θεον ἐνυπαρκτον, den Gott, in welchem die drey Personen ihre individuelle Substanz haben. Diese Vorstellungsart ist also mit derjenigen verwandt, welche späterhin diejenigen Scholastiker hatten, welche die Dreyeinigkeit nach den Grundsätzen des Realismus erklärten. Auch Damianus bekam Anhänger, welche theils Damianiten, theils Tetratheiten genannt wurden, weil sie den Worten nach vier Götter lehrten. Sie haben sich aber bald verloren, und die Lehre von der Einheit Gottes wurde im strengsten Sinne von allen Christen gelehrt. Im siebenten Jahrhunderte trat aber Muhamed mit der Beschuldigung auf, daß schon nach dem katholischen Lehrbegriff die Einheit Gottes aufgehoben werde, weil man dem einzigen Gott einen Collegen an seinem Sohne Jesus Christus beylege. Diese, aus Misverstand entstandene, Behauptung konnten aber Johannes von Damascus und andere Apologeten des Christenthums gegen den Islam leicht widerlegen. Im scholastischen Zeitalter schien die Lehre von der Einheit Gottes dadurch gefährdet zu werden, daß einige Scholastiker, die dem Realismus beypflichteten, das Wesen oder die Substanz Gottes, welche allen drey Personen gemeinschaftlich ist, für etwas besonders Existirendes hielten. Allein die darüber erregten Streitigkeiten legten sich bald wieder. Seitdem durch Anselmus von Canterbury der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes mehr in Gebrauch gekommen war, ließ sich gegen das Dogma von der Einheit Gottes nichts Erhebliches mehr vorbringen. Denn wenn auch nicht Alle dieses Argument für gültig erklärten, so mußte doch das zugegeben werden, daß Gott das allervollkommenste Wesen

ey, und als solches kann er nur einmal vorhanden seyn. Der Engländer Sherloc im verflossenen Jahrhunderte, der aufs Neue den Tritheismus predigte, sah sich daher genöthiget, in dem Vater, Sohn und Geist drey aller vollkommenste Wesen anzunehmen, die jedoch durch ihre vollkommenste moralische Zusammenstimmung eine Einheit des Willens und der Wirkung ausmachten.

§. 265.

Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Die griechischen Kirchenväter nannten die Eigenschaften Gottes αξιαι, αξιωματα und νοηματα; die lateinischen Väter aber virtutes, attributa, proprietates und perfectiones.

Die Scholastiker haben angefangen, über die einzelnen Eigenschaften Gottes, die man bis dahin größtentheils bloß nach der populären Methode der Bibel darzustellen gewohnt war, zu philosophiren und sich die Mühe gegeben, dieselben in ein ordentliches System zu bringen. Albert der Große machte den ersten Versuch, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache systematisch abzuleiten. Andere wählten andere Standpuncte, von denen sie ausgiengen. Dieß hat denn die Veranlassung zu den verschiedenen Eintheilungsarten der göttlichen Eigenschaften gegeben, worüber Folgendes bemerkt werden muß:

a) Die Eigenschaften Gottes beziehen sich entweder auf seine Substanz, oder auf seinen Verstand und Willen; jene heissen daher attributa naturalia, physicalia, z. E. Allmacht, und diese moralia, z. E. Güte.

b) Die Eigenschaften Gottes legen ihm entweder eine Vollkommenheit bey, oder sie entfernen von ihm eine Unvollkommenheit. Jene heissen καταφατικα, positiua seu affirmatiua, z. B. Heiligkeit; diese aber ἀποφατικα, ἀφαιρετικα, negatiua, z. B. Unveränderlichkeit.

sie aber durch die Sünde Adams verloren haben, so gehandelt haben würden, daß ihre Verdammung die natürliche Folge davon gewesen wäre. Die Scholastiker stritten sich über zwei verschiedene Fragen, welche das Dogma von der Allwissenheit Gottes betrafen: Ob die Vorherkenntniß, welche Gott von allen Dingen hat, ewig ist, oder erst mit der Existenz der Dinge anfängt? Einige behaupteten die Ewigkeit derselben, weil in Gott nichts seyn könne, als was ewig ist. Andere behaupteten das Gegentheil, weil die Vorherkenntniß aller Dinge ein Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen ist. Alexander von Hales stellte eine dritte Meynung auf. Er machte die Präscienz Gottes zwar anfangslos, aber gab ihr mit dem Aufhören der Dinge, künftig zu seyn, ein Ende. Das ist aber ein bloßes Sophisma. Die zweite Frage war die: ist die Vorherkenntniß Gottes von den Dingen die Ursache derselben? Alexander bejaht die Frage mit Einschränkung auf die bloß guten Dinge, mit Ausnahme der bösen. Die Frage: ob durch das Vorherwissen Gottes die Handlungen der Menschen nicht nothwendig werden, verneinen Anselmus und Alexander, weil Gott bloß voraussieht, daß der freie Wille der Menschen in seinem Thun kein Hinderniß finden werde. Diese Vorstellungen waren längst im Gange, als der spanische Jesuit Ludwig Molina von ihnen veranlaßt wurde, der Lehre von der Allwissenheit Gottes eine neue Eintheilung zu geben. Er theilt sie in seinem im Jahr 1588. herausgegebenen Buche De concordia prouidentiae et gratiae diuinae cum libero arbitrio hominis ein:

1) in scientia Dei naturalis vel necessaria, welche Gott haben muß, indem sie sich auf Gott selbst und auf alles bezieht, worauf sich die göttliche Macht entweder unmittelbar oder mittelbar erstreckt; sie befaßt also die Kenntniß seiner selbst und die Kenntniß aller absolut möglichen Dinge.

2) Scientia libera, wenn Gott nach der freyen Handlung seines Willens ganz uneingeschränkt und bestimmt aus allen zufälligen Verbindungen erkennet, was wirklich

geschehen wird. Sie erstreckt sich also über alle zufälligen wirklichen Dinge.

3) Scientia media, wenn Gott voraussieht, was irgend ein frey handelndes Wesen unter gewissen Umständen, wenn sie eingetreten wären, gethan haben würde (futuribile nannte man das nach den dogmatischen Terminologie). Diese Art der Kenntniß steht zwischen der naturalis und libera gleichsam in der Mitte, und deßwegen hat sie von Molina diesen Namen erhalten.

Diese neue Eintheilungsart gefiel den Theologen so sehr, daß sie sich bis auf unsere Tage in den Dogmatiken fortgepflanzt hat. Einige nannten aber die scientia naturalis auch scientia simplicis intelligentiae, welche alle nothwendigen und möglichen Dinge begreift und von Gott, als der höchsten Intelligenz, schlechterdings unzertrennlich ist. Auch hat man oft Gottes Kenntniß seiner selbst von der scientia naturalis abgesondert und sie Dei cognitio naturalis genannt. Eben so wird die scientia libera von Einigen auch scientia visionis genannt, weil sie sich gleichsam auf den Anblick der Wirklichkeit gründet. Endlich haben auch Manche die scientia media lieber scientia conditionata oder scientia de futuro conditionato nennen wollen und sie nur für eine Art oder für einen Theil der scientia naturalis gehalten, und aus diesem Grunde die scientia media für einerlei mit der scientia simplicis intelligentiae ausgegeben und auch so genannt, weil sie Dinge betrifft, die niemals zur Wirklichkeit gelangen, indem die Bedingungen niemals erfüllt werden, und die also immer Gegenstände des bloßen Wissens bleiben.

§. 267.

Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

Vergl. J. I. Hottinger, Exercitatio de voluntate Dei antecedente et consequente in seiner Historia doctrinae de praedestinatione. Tig. 1724.

ersten Jahrhunderten, und bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts, in welchem Zeitpuncte zwar schon das Dogma von der Gottheit Christi festgestellt, aber das von der Gottheit des heiligen Geistes noch nicht ausgebildet war, mußten die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie an zwey Götter glauben. Sie mußten also beweisen, daß sie keine Dyotheisten wären. Dieß thut Lactantius auf folgende Art; er sagt: wir nennen zwar den Vater Gott, und den Sohn Gott; aber sie sind nicht zwey Götter, sondern nur Ein Gott, weil sie Eine Substanz ausmachen. Der Vater kann nicht getrennt von dem Sohne, und der Sohn nicht getrennt von dem Vater gedacht werden, so wenig als man eine Quelle getrennt von dem Bache, der von ihr ausfließt, und die Sonne getrennt von den Strahlen, welche von ihr ausströmen, denken kann. Die Hauptidee, welche in dieser Argumentation liegt, ist also die: daß der Vater der Urgrund sey, und daß der Sohn, der von demselben ausgehe, von demselben nicht abzusondern, und deshalb mit ihm Eines sey. Bey dieser Erklärung der Sache sind auch die folgenden Vertheidiger der Einheit Gottes gegen die Beschuldigung des Tritheismus geblieben, welchen man den Christen vorgeworfen hat. Denn nachdem auch das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes festgestellt war, so mußten nun die Christen bisweilen den Vorwurf hören, daß sie Tritheisten wären.

Bald erhob sich aber in der Mitte der christlichen Kirche selbst eine Parthey, welche solche Sätze vortrug, daß sie selbst von den katholischen Christen Tritheiten, ja einige sogar Tetratheiten gescholten wurden. Die monophysitischen Streitigkeiten brachten nämlich einige in die Verlegenheit, zur Bezeichnung des Verhältnisses des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo einen richtigen Ausdruck zu wählen,, auf den Abweg, daß sie Äusserungen thaten, welche man als Tritheismus oder Tetratheismus wo nicht auslegen mußte, doch aber auslegen konnte.

Johannes Ascusnages, ein Monophysite und Lehrer der Philosophie zu Constantinopel unter dem Kaiser Justinianus, wurde einmal von diesem Kaiser befragt: was eigentlich seine Vorstellungsart von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo sey? Er erwiederte: er bekenne Eine Natur des Menschgewordenen Logos, aber in der Dreyeinigkeit zähle er, nach der Zahl der drey Personen, drey Naturen und drey Gottheiten. Uber diese Äusserung wurde er zwar vom Kaiser des Landes verwiesen; aber seiner Meynung pflichteten demohngeachtet Andere bey, und pflanzten sie fort. Unter ihnen erklärte sich am lautesten für sie Johannes Philoponus, Lehrer der Philosophie zu Alexandrien, am Ende des 6ten Jahrhunderts. Dieser wird daher auch gewöhnlich für den Stifter der Tritheiten Secte ausgegeben; vergl. Scharfenberg de Johanne Philopono Tritheismi defensore Lips. 1768. 4., wieder abgedruckt in Velthusens rc. Commentatt. theol. V. 1. Nach dem katholischen Lehrbegriffe wurde nur Eine ουσια oder φυσις, nur Ein Wesen oder Eine Natur Gottes; dagegen aber drey ὑποστασεις, drey Personen der Gottheit gelehrt. Johannes Philoponus behauptete aber, man könne eben sowohl drey ουσιαι und drey φυσεις in Gott lehren als drey ὑποστασεις. Ob er nun gleich ihnen allen dreyen ein gemeinschaftliches Wesen (μιαν κοινην ουσιαν) beylegte: so glaubte man doch, daß er den Tritheismus lehre, weil er jeder Person eine abgesonderte Gottheit beylegt, und sie daher μερικας ουσιας, Particularwesen, ιδικας θεοτητας eigene Gottheiten und ιδικας φυσεις eigene Naturen genannt hat. Philoponus nahm also wohl im Verhältniß der drey Personen zu einander eine Gattungseinheit (vnitas generica oder specifica) aber keine Zahleinheit (vnitas numerica) an, und dieß war freylich eine Abweichung von dem katholischen Lehrbegriffe, und verdiente den Vorwurf des Tritheismus, obgleich nicht in ganz vollkommenem Sinne. Johannes Philoponus bekam viele Gegner, und unter denselben ist der merkwürdigste Damianus.



monophysitischer Patriarch zu Alexandrien. Er kam in dem Bestreben, den Philoponus zu widerlegen, selbst auf eine irrige Vorstellungsart. Er nannte zwar die drey Personen nur ὑποστασεις; um aber die allen drey Personen gemeinschaftliche ὀυσια oder φυσις nicht mit Philoponus zu einem bloßen abstrahirten Gattungsbegriff zu machen, so schrieb er ihr eine eigene Subsistenz, eine eigene ὑπαρξις zu, und nannte sie sogar in concreto κοινον Θεον oder auch Θεον ἐνυπαρκτον, den Gott, in welchem die drey Personen ihre individuelle Substanz haben. Diese Vorstellungsart ist also mit derjenigen verwandt, welche späterhin diejenigen Scholastiker hatten, welche die Dreyeinigkeit nach den Grundsätzen des Realismus erklärten. Auch Damianus bekam Anhänger, welche theils Damianiten, theils Tetratheiten genannt wurden, weil sie den Worten nach vier Götter lehrten. Sie haben sich aber bald verloren, und die Lehre von der Einheit Gottes wurde im strengsten Sinne von allen Christen gelehrt. Im siebenten Jahrhunderte trat aber Muhamed mit der Beschuldigung auf, daß schon nach dem katholischen Lehrbegriff die Einheit Gottes aufgehoben werde, weil man dem einzigen Gott einen Collegen an seinem Sohne Jesus Christus beylege. Diese, aus Misverstand entstandene, Behauptung konnten aber Johannes von Damascus und andere Apologeten des Christenthums gegen den Islam leicht widerlegen. Im scholastischen Zeitalter schien die Lehre von der Einheit Gottes dadurch gefährdet zu werden, daß einige Scholastiker, die dem Realismus beypflichteten, das Wesen oder die Substanz Gottes, welche allen drey Personen gemeinschaftlich ist, für etwas besonders Existirendes hielten. Allein die darüber erregten Streitigkeiten legten sich bald wieder. Seitdem durch Anselmus von Canterbury der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes mehr in Gebrauch gekommen war, ließ sich gegen das Dogma von der Einheit Gottes nichts Erhebliches mehr vorbringen. Denn wenn auch nicht Alle dieses Argument für gültig erklärten, so mußte doch das zugegeben werden, daß Gott das allervollkommenste Wesen

ey, und als solches kann er nur einmal vorhanden seyn. Der Engländer Sherloc im verflossenen Jahrhunderte, der aufs Neue den Tritheismus predigte, sah sich daher genöthiget, in dem Vater, Sohn und Geist drey allervollkommenste Wesen anzunehmen, die jedoch durch ihre vollkommenste moralische Zusammenstimmung eine Einheit des Willens und der Wirkung ausmachten.

§. 265.

Geschichte des Dogma von den Eigenschaften Gottes überhaupt.

Die griechischen Kirchenväter nannten die Eigenschaften Gottes ἀξιαι, ἀξιωματα und νοηματα; die lateinischen Väter aber virtutes, attributa, proprietates und perfectiones.

Die Scholastiker haben angefangen, über die einzelnen Eigenschaften Gottes, die man bis dahin größtentheils bloß nach der populären Methode der Bibel darzustellen gewohnt war, zu philosophiren und sich die Mühe gegeben, dieselben in ein ordentliches System zu bringen. Albert der Große machte den ersten Versuch, alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe der ersten nothwendigen Ursache systematisch abzuleiten. Andere wählten andere Standpuncte, von denen sie ausgiengen. Dieß hat denn die Veranlassung zu den verschiedenen Eintheilungsarten der göttlichen Eigenschaften gegeben, worüber Folgendes bemerkt werden muß:

a) Die Eigenschaften Gottes beziehen sich entweder auf seine Substanz, oder auf seinen Verstand und Willen; jene heissen daher attributa naturalia, physicalia, z. E. Allmacht, und diese moralia, z. E. Güte.

b) Die Eigenschaften Gottes legen ihm entweder eine Vollkommenheit bey, oder sie entfernen von ihm eine Unvollkommenheit. Jene heissen καταφατικα, positiua seu affirmatiua, z. B. Heiligkeit; diese aber ἀποφατικα, ἀφαιρετικα, negatiua, z. B. Unveränderlichkeit.

c) Die Eigenschaften Gottes kommen entweder seinem Wesen an sich und ausser allem Verhältnisse zu andern Dingen zu, oder sie kommen ihm nur im Verhältnisse zu andern Dingen zu. Jene heissen absoluta, z. B. Einfachheit; diese aber relatiua, z. B. Allmacht.

d) Die Eigenschaften Gottes stehen mit der Welt entweder im Verhältnisse der Wirkung, oder nicht in demselben. Jene heissen ἐνεργητικα, operatiua, oder auch transeuntia, z. B. Allmacht; diese aber ἀνεργητικα, quiescentia, oder auch immanentia, z. B. Unermeßlichkeit.

e) Die Eigenschaften Gottes enthalten entweder zum Theil den Grund von den übrigen, oder sie sind von jenen abgeleitet. Jene heissen primitiua, z. B. Verstand; diese aber deriuata, z. B. Allwissenheit.

f) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder ganz ausschließlich alleine zu, oder sie können auch im niedrigern Grade in andern Dingen vorhanden seyn. Jene heissen incommunicabilia, z. B. Unermeßlichkeit; diese aber communicabilia, z. B. Weisheit, Güte.

g) Die Eigenschaften Gottes kommen ihm entweder im eigentlichen oder im uneigentlichen Sinne zu. Jene heissen propria, z. B. Allwissenheit; diese aber tropica oder metaphorica, und diese Klasse bezieht sich bloß auf die tropischen Ausdrücke, in welchen in der Bibel von Gott, z. B. von seiner Vaterliebe, seiner Wachsamkeit rc. geredet wird.

h) Die Eigenschaften Gottes können betrachtet werden entweder im Verhältnisse zur Welt überhaupt, oder im Verhältniß zur moralischen und physischen Welt insonderheit. Im Verhältnisse zur Welt überhaupt kommen Gott folgende Eigenschaften zu: a) Unendlichkeit, b) Einfachheit, c) Unveränderlichkeit, d) Ursprünglichkeit, e) Allzulänglichkeit, und f) absolute

Nothwendigkeit. Im Verhältnisse zur physischen Welt kommen aber Gott zu: a) Allwissenheit, b) Allmacht, beyde zusammengenommen Allkenntlichkeit, c) Allgegenwart, d) Ewigkeit. Im Verhältnisse zur moralischen Welt endlich muß ihm beygelegt werden: a) Unverletzlichkeit (sacrosanctitas), b) Allgütigkeit, c) Allgerechtigkeit, beyde zusammengenommen moralische Weisheit, d) Heiligkeit und e) Seeligkeit. Vgl. Versuch einer systematischen Übersicht der göttlichen Eigenschaften, in Scherer's Schriftforscher 1ster Band 2tes St. S. 296 ff.

§. 266.

eschichte des Dogma von der Allwissenheit Gottes.

Daß Gott alle Dinge, auch die zufälligen, kenne, urde von jeher in der christlichen Kirche gelehrt; aber st durch die Prädestinationslehre wurde man auf die wei:e Behauptung geführt, daß Gott selbst die möglichen, er nicht zur Wirklichkeit gekommenen, Dinge kenne: hon Augustin (de dono perseuerant.) äusserte diesen danken, und nach seiner Zeit wurde man in dieser Meing immer stärker befestiget. Man glaubte nämlich darin ı Weg gefunden zu haben, auf welchem man der harten gustinischen Prädestinationslehre einen mildern Sinn en könnte. Dieser zu Folge bestimmt Gott einen Theil Menschheit zur Seeligkeit, und den andern zur Vernmniß, ohne alle Rücksicht auf ihr Thun und Verhalten. enn man nun aber annimmt, daß Gott auch alle möglin, obgleich nicht zur Wirklichkeit kommenden, Dinge ne, so ließ sich eine Prädestination behaupten, ohne die tliche Gerechtigkeit im geringsten zu beeinträchtigen. tt weiß, daß ein jeder Mensch, wenn er in diese oder e Lage kommen würde, so oder so handeln würde; dar gründet sich nun sein Beschluß der Erwählung und der rwerfung, und er handelt gegen keinen einzigen Menen ungerecht, den er zur Verdammniß bestimmt hat; ın er weiß, daß sie im Stande völliger Freiheit, welche

sie aber durch die Sünde Adams verloren haben, so gehandelt haben würden, daß ihre Verdammung die natürliche Folge davon gewesen wäre. Die Scholastiker stritten sich über zwei verschiedene Fragen, welche das Dogma von der Allwissenheit Gottes betrafen: Ob die Vorherkenntniß, welche Gott von allen Dingen hat, ewig ist, oder erst mit der Existenz der Dinge anfängt? Einige behaupteten die Ewigkeit derselben, weil in Gott nichts seyn könne, als was ewig ist. Andere behaupteten das Gegentheil, weil die Vorherkenntniß aller Dinge ein Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen ist. Alexander von Hales stellte eine dritte Meynung auf. Er machte die Präscienz Gottes zwar anfangslos, aber gab ihr mit dem Aufhören der Dinge, künftig zu seyn, ein Ende. Das ist aber ein bloßes Sophisma. Die zweite Frage war die: ist die Vorherkenntniß Gottes von den Dingen die Ursache derselben? Alexander bejaht die Frage mit Einschränkung auf die bloß guten Dinge, mit Ausnahme der bösen. Die Frage: ob durch das Vorherwissen Gottes die Handlungen der Menschen nicht nothwendig werden, verneinen Anselmus und Alexander, weil Gott bloß voraussieht, daß der freie Wille der Menschen in seinem Thun kein Hinderniß finden werde. Diese Vorstellungen waren längst im Gange, als der spanische Jesuit Ludwig Molina von ihnen veranlaßt wurde, der Lehre von der Allwissenheit Gottes eine neue Eintheilung zu geben. Er theilt sie in seinem im Jahr 1588. herausgegebenen Buche De concordia prouidentiae et gratiae diuinae cum libero arbitrio hominis ein:

1) in scientia Dei naturalis vel necessaria, welche Gott haben muß, indem sie sich auf Gott selbst und auf alles bezieht, worauf sich die göttliche Macht entweder unmittelbar oder mittelbar erstreckt; sie befaßt also die Kenntniß seiner selbst und die Kenntniß aller absolut möglichen Dinge.

2) Scientia libera, wenn Gott nach der freyen Handlung seines Willens ganz uneingeschränkt und bestimmt aus allen zufälligen Verbindungen erkennet, was wirklich

geschehen wird. Sie erstreckt sich also über alle zufälligen wirklichen Dinge.

3) Scientia media, wenn Gott voraussieht, was irgend ein frey handelndes Wesen unter gewissen Umständen, wenn sie eingetreten wären, gethan haben würde (futuribile nannte man das nach den dogmatischen Terminologie). Diese Art der Kenntniß steht zwischen der naturalis und libera gleichsam in der Mitte, und deßwegen hat sie von Molina diesen Namen erhalten.

Diese neue Eintheilungsart gefiel den Theologen so ır, daß sie sich bis auf unsere Tage in den Dogmatiken :tgepflanzt hat. Einige nannten aber die scientia natulis auch scientia simplicis intelligentiae, welche alle thwendigen und möglichen Dinge begreift und von Gott, s der höchsten Intelligenz, schlechterdings unzertrennlich Auch hat man oft Gottes Kenntniß seiner selbst von e scientia naturalis abgesondert und sie Dei cognitio naralis genannt. Eben so wird die scientia libera von nigen auch scientia visionis genannt, weil sie sich gleichn auf den Anblick der Wirklichkeit gründet. Endlich ben auch Manche die scientia media lieber scientia conionata oder scientia de futuro conditionato nennen llen und sie nur für eine Art oder für einen Theil der entia naturalis gehalten, und aus diesem Grunde die entia media für einerlei mit der scientia simplicis intelentiae ausgegeben und auch so genannt, weil sie Dinge rifft, die niemals zur Wirklichkeit gelangen, indem die dingungen niemals erfüllt werden, und die also immer genstände des bloßen Wissens bleiben.

§. 267.

Geschichte des Dogma von dem Willen Gottes.

Vergl. J. I. Hottinger, Exercitatio de volune Dei antecedente et consequente in seiner Historia :trinae de praedestinatione. Tig. 1724.

Seitdem durch Augustinus die Prädestinationslehre aufgestellt ward, wurden allerley Wege versucht, nicht sowohl durch nähere und genauere Bestimmung des Dogma von dem Vorherwissen Gottes, als auch durch eine bestimmtere Exposition der Lehre von dem Willen Gottes, diesem Dogma eine gefälligere Gestalt abzugewinnen.

Schon Chrysostomus unterscheidet voluntatem Dei primam et secundam. Unter jener versteht er den Willensvorsatz Gottes, alle Menschen ohne Unterschied seelig zu machen. Unter der voluntas Dei secunda aber den besonderen Beschluß Gottes, nur diejenigen der ewigen Seeligkeit theilhaftig zu machen, welche sich derselben würdig bezeigen. In dem nämlichen Sinne unterscheidet dann Johann von Damaskus Gottes θελημα προηγουμενον und dessen θελημα ἑπομενον, d. h. voluntatem Dei antecedentem et consequentem. Jene nennt Anselm von Canterbury voluntatem misericordiae, welche darin besteht, daß Gott die ewige Beglückung aller Menschen will; und die voluntas justitiae besteht darin, daß er nach seiner Vorherbestimmung nur diejenigen der ewigen Seeligkeit theilhaftig erklärt, welche nach den Gesetzen der Gerechtigkeit derselben würdig sind.

Die nachfolgenden Scholastiker haben sich in viele einzelne starke Untersuchungen über den Willen Gottes verirrt, wovon nur Folgendes allein wissenswürdig ist: Einige Scholastiker behaupteten, man könne Gott zwar keinen Willen beylegen, weil sein Wesen schon selbst sein Wille sey; Alexander von Hales antwortete aber: der Ausdruck Wille, von Gott gebraucht, bezeichnet eine Wirkung in der Schöpfung. Ohne an die Schöpfung zu denken, läßt sich also allerdings in Gott kein Wille annehmen; aber wird Gott im Verhältnisse zu seinen Geschöpfen gedacht, so muß ihm allerdings ein Wille zugeschrieben werden. Ferner theilten die Scholastiker den Willen Gottes ein in voluntatem beneplaciti und in voluntatem signi. Unter jenem verstanden sie das, was Gott wirklich und im Ernste will, daher späterhin manche

Dogmatiker, welche diese scholastische Eintheilung annahmen, diese voluntas Dei beneplaciti auch voluntas Dei seria genannt haben. Unter der voluntas Dei signi verstanden die Scholastiker solche Äusserungen Gottes in der heiligen Schrift, in welchen er etwas zu wollen scheint, aber in der That nicht will. Späterhin wurde diese auch voluntas Dei non seria geheissen. Diese Unterscheidung und Eintheilung des Willens Gottes führte die Scholastiker auf die Frage: ob auch die voluntas Dei beneplaciti jeder Zeit erfüllt werde? Einige Scholastiker läugneten dieses, weil Gott offenbar wolle, daß alle Menschen ewig seelig werden sollen; was aber selbst nach Aussage der heiligen Schrift nicht geschehe.

Petrus Lombardus gieng aber von dieser Vorstellungsart ab, indem er behauptete: Gott wolle die ewige Seeligkeit aller Menschen nicht nach seiner voluntas beneplaciti, sondern nur nach seiner voluntas signi. Späterhin theilten daher die Dogmatiker den Willen Gottes auch in in efficacem und non efficacem, welchen letztern sie auch voluntatem simplicis volitionis nannten, weil es bey ihm bloß beym geäusserten Willen blieb.

Calvin mußte bey seiner Anhänglichkeit an die Augustinische unbedingte Gnadenwahl consequenter Weise die voluntatem Dei antecedentem verwerfen. Die Theologen unserer Kirche haben aber die voluntatem Dei antecedentem standhaft behauptet, und deswegen unterscheidet man noch heut zu Tage in der kirchlichen Dogmatik die voluntas Dei antecedens, welche man auch voluntas primitiua nennt, und die voluntas consequens, welche man auch voluntas finalis seu decretaria nennt. Indessen hat man den Begriff von beyden etwas verändert. Unter dem vorhergehenden Willen Gottes versteht man die Zuneigung Gottes zu allem, auch dem bloß möglichen, Guten; unter dem nachfolgenden Willen Gottes aber seine Zuneigung zu dem Guten, das zur Wirklichkeit gelangt, und auf diese letztere schränkt man nun seinen vorher bestimmenden Rathschluß zur ewigen Beglückung ein.

§. 268.

Geschichte der Trinitätslehre.

Litteratur.

Cotta Historia dogmatis de S. Trinitate, in Gerhardi Loc. theoll. Tom. III. S. 324 ff.

J. E. Chr. Schmidt's Bemerkungen zur ältesten Geschichte des Dogma von der Trinität, in seiner Bibliothek für Kritik rc. Bd. II. St. 2. S. 237 ff.

Cölestin Keppler: der Glaube der Kirche an die göttliche Dreyeinigkeit; in Frint's theologischer Zeitschrift, Jahrg. 8. Bd. II. S. 195—325. Wien 1820. 8.

L. A. Dieffenbach's Bemerkungen über die Entstehung der Lehre von der Dreyeinigkeit, in Henke's Museum rc. Bd. III. St. 2. S. 330 ff.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre, übersetzt von Löffler, mit einer kurzen Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre von Jesu bis auf die Nicänische Kirchenversammlung von demselben. 2te Aufl. Züllichau 1792. 8.

Burscher doctrina publica ecclesiae christianae post Apostolos de Deo trinuno et de Jesu Christi persona. Lips. 1780. Ins Deutsche übersetzt 1781. 8.

Woher wohl die Vorstellung von einer persönlichen Pluralität in der göttlichen Natur entstanden seyn mög? Im Monthly Magazine, Auszugsweise in Gabler's neuestem theologischen Journal, Bd. III. S. 327 ff.

§. 269.

Onomatologie und Eintheilung.

Das Wort τριας, welchem das lateinische trinitas nachgebildet ist, gebraucht zuerst Theophilus von Antiochien (ad Aut. §. 15.). Übrigens haben die Dogmatiker bemerkt, daß man von einer τριας, trinitas oder Drey-

Dreyheit in Gott rede a) nicht respectu substantiae seu essentiae, welche der Zahl nach nur Einheit sey, b) nicht respectu idiomatum essentialium, weil diese bey allen dreyen Personen dieselben seyen, c) nicht respectu generis vel speciei, weil sich in Gott keine Gattung und keine Art finde, sondern d) respectu trium ὑπαρξεως τροπων, d. h. in Hinsicht der drey Subsistenzarten der drey Personen in dem Einigen göttlichen Wesen, welche, wie unten weiter gezeigt werden wird, bey dem Vater die αγεννησια, bey dem Sohne die γεννησια, und bey dem heiligen Geiste die εκπορευσις ist. Nach der gegenwärtigen Gestalt des kirchlichen Lehrbegriffes, machen diese drey: Vater, Sohn und Geist der Zahl nach nur Ein Wesen aus, und dieß nennt man die numerische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. In den ersten vier Jahrhunderten nahm man aber nur eine Gleichartigkeit zwischen Vater, Sohn und Geist an, d. h. man betrachtete sie für drey besonders existirende Wesen von der nämlichen Natur und Gattung, und dieß nennt man die generische Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes. Seit Tertullians Zeit nennt man sie Personen, und auch in der griechischen Kirche wurden sie oft προσωπα genannt, welches eben das heißt. Doch war den Griechen dieser Ausdruck zu unbestimmt und sie nannten daher Vater, Sohn und Geist jeder drey für sich bestehende Personen. Weit gebräuchlicher war aber unter den Griechen das Wort ὑποστασις, womit sie seit Origenes, der es zum ersten Male gethan hat, die individuellen Eigenthümlichkeiten des Vaters, Sohnes und Geistes bezeichneten, und daher von drey Hypostasen und nur Einer ουσια, Substanz, oder Einer αρχη, einem αιτιον, Einem Grundwesen sprachen.

Übrigens sondert sich die Geschichte der Trinitätslehre in die allgemeine und in die besondere ab; in der zweyten werden die Lehren von dem Vater, Sohne und heiligen Geiste einzeln erzählt. In der allgemeinen Geschichte der Trinitätslehre machen Origenes, das zweyte

allgemeine Concilium und Augustinus Epoche, und hier-nach zertheilt sich dieselbe in drey Perioden.

§. 270.

Allgemeine Geschichte der Trinitätslehre.

Erste Periode.

Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Origenes.

Es ist eben so gewiß, daß die Lehre von dem Vater, Sohn und Geist in den neutestamentlichen Schriften enthalten ist: als es gewiß ist, daß sie auch in der mündlichen Lehrüberlieferung, woraus man in den ersten Jahrhunderten hauptsächlich schöpfte, enthalten war. Ohne untersuchen zu dürfen, ob in dem N. T. unter Vater, Sohn und Geist nur drey Wirkungs- oder Offenbarungsarten Gottes verstanden werden, und also das ganze Dogma bloß eine Personification sey, oder ob sie als drey persönliche Subjecte dargestellt werden, ist es bloß das Geschäft der Geschichte, anzugeben, wie, sichern Zeugnissen zu Folge die Christen der zunächstfolgenden Zeit diese Lehre aufgefaßt haben. Der erste, der davon spricht, ist Justinus M., welcher sich also ausdrückt: wir Christen verehren den wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Sohn Gottes Jesum Christum, welchem wir die zweyte Stelle anweisen, und den prophetischen Geist, welchen wir in die dritte Stelle setzen (Apol. maj. §. 6. 15.). Da in dieser Äusserung Vater, Sohn und Geist gleichsam örtlich von einander unterschieden werden: so muß man um so mehr glauben, Justin habe sie für etwas für sich selbst Bestehendes gehalten, da er anderwärts erklärt, der Sohn oder Logos sey von dem Vater nach der Zahl verschieden (ἑτερος ἀριϑμῳ).

Theophilus von Antiochien spricht von der Trias oder Dreiheit Gottes, seinem Logos und seiner Weisheit, als drey Gegenständen der Verehrung der Christen (ad Aut. II. §. 15.). Der heilige Geist wird hier, wie Theophilus auch anderwärts thut (I. §. 10.),

[W]eisheit genannt, welches man auf verschiedene Weise zu [er]klären gesucht hat. Theophilus kann dem Sprachge[br]auche der alexandrinischen Väter gefolgt seyn, welche sich [un]ter dem πνευμα θειον die reine, den Menschen leitende [W]eisheit in Gott dachten. Andere behaupteten: der Name [W]eisheit werde von den Kirchenvätern auch in weiterer [B]edeutung gebraucht, und damit nicht bloß der λογος, son[de]rn bisweilen auch das πνευμα άγιον bezeichnet. Allein [di]ese Sache hat wohl darin ihren Grund, daß die Kabba[li]sten in ihrem System dem heiligen Geiste den Namen בִּין, welches Wort oft gleichbedeutend mit חָלְכָּ ge[br]aucht wurde, gegeben haben. Daß Theophilus diese [T]rias persönlich unterschieden habe, wird daraus gewiß, [da]ß er den Logos dem Vater unterordnet und alle alt[te]stamentlichen Theophanien von dem Logos, welchen der [V]ater auf die Erde herabgesandt habe, erklärt. Athena[go]ras trägt schon die Lehre mit mehr Bestimmtheit vor [(]Legat.). Er sagt: wie kann man uns (Christen) Athei[st]en nennen, da wir Gott den Vater, Gott den Sohn [un]d den heiligen Geist bekennen, und sowohl die Einheit [ih]rer Kraft (δυναμιν εν τη ένωσει), als die Verschie[de]nheit ihrer Ordnung (διαιρεσιν εν τη ταξει) zeigen. [A]thenagoras hielt nämlich den Sohn und Geist für [A]usflüsse aus Gott; daher waren ihm Vater, Sohn und [G]eist der Kraft nach eine Einheit; aber in Ansehung des [E]manationsactes fand eine Succession, also eine Verschie[de]nheit zwischen ihnen Statt.

Obgleich Irenäus mit großer Unbestimmtheit von [d]em Vater, Sohn und heiligen Geist redet (adu. haer. [l]ib. I. c. 10.), so ergiebt sich doch aus seiner ganzen [D]enkungsart, daß er sie für drey unterschiedene und für [s]ich bestehende, aber einander untergeordnete, Subjecte ge[h]alten habe. Clemens von Alexandrien gedenkt auch [d]er heiligen Trias. Er sagt: es ist ein Vater aller Dinge, [e]in Logos aller Dinge und ein heiliger Geist, welcher auch [a]llenthalben ist (Paed. I, 8.), Clemens scheint hierbey [z]war an drey für sich bestehende Subjecte gedacht, sie aber

ihrer Natur und Würde nach einander subordinirt zu haben. Tertullian sucht gegen Praxeas nicht nur zu beweisen, daß unter Vater, Sohn und Geist schlechterdings drey für sich bestehende Subjekte verstanden werden müssen: sondern er bemüht sich auch, diese trinitas in Gott mit der monarchia oder Einheit desselben in Vereinigung zu bringen. Er leitete nämlich die Substantialität des Sohnes und Geistes aus der Substanz des Vaters ab, und in sofern er also nur Eine höchste Grundursache, nämlich den Vater, annahm; so blieb das Dogma von der Einheit Gottes ungefährdet. Aber Tertullian nahm eine Stuffenfolge an zwischen dem Vater, der ganzen Substanz, und dem Sohne, einem Theil derselben (deriuatio et portio totius), und dem heiligen Geiste, welcher vermittelst des Sohnes aus dem Vater seinen Ursprung hat, und also der Dritte von der Wurzel ist. Diesem nach kann Tertullian keine numerische, sondern bloß eine generische Einheit Gottes gelehrt haben, und er spricht auch nur von der Einheit der göttlichen Substanz, in sofern die Substantialität des Sohnes und Geistes aus derselben ausgegangen ist. Ausserdem daß Tertullian noch das besondere Verdienst hat, dem Dogma von dem heiligen Geiste, welches für ihn als Montanisten große Wichtigkeit hatte, den ersten bestimmten Umriß gegeben zu haben, muß noch dieß bemerkt werden, daß durch ihn in der abendländischen Kirche im Vortrage der Trinitätslehre die Ausdrücke trinitas, substantia und persona gebräuchlich geworden sind.

Ein Mittel dazu geben auch die Schriften des Cyprianus, Novatianus und Lactantius ab. Beyde letztere erklären sich auch auch über die Trinitätslehre; Novatianus in einer eigenen Schrift de Trinitate, worin er folgendes System aufstellt: der Vater ist allein ohne Ursprung. Aus ihm ist, sobald er nur wollte, sein Sohn gezeugt worden oder ausgegangen, der für sich selbst existirt, zwar Gott aus Gott und gleicher Natur mit dem Vater, aber geringer als derselbe ist, so wie auch der heilige Geist wieder geringer ist als der Sohn. Eine numerische Einheit läßt dieses System nicht zu; aber Novatianus behauptet die Einheit

ottes auch nur in so fern, als doch nur Ein ungezeug-
s Grundwesen, und zwischen dem Vater und Sohn die
llkommenste moralische Übereinstimmung ist. Origenes
ebt zuerst in der Vorrede zu seinem Werke de princi-
is den allgemeinen Glauben seiner Zeit an, daß näm-
h gelehrt werde: es ist Ein Gott, der Schöpfer von
lem; Jesus Christus, vor aller Creatur aus dem Vater
boren und zuletzt Mensch geworden; und der heilige
eist, der Mitgenosse der Ehre und Würde des Vaters
nd Sohnes. Origenes legt aber auch die Resultate
iner eigenen Untersuchungen vor. Nach ihm sind Vater,
ohn und Geist drey wirklich für sich bestehende Wesen
er Hypostasen, aber sie stehen in einem sich abstufenden
erhältnisse zu einander. Der Vater ist das Urwesen,
is welchem der Sohn durch eine anfangslose Zeugung
inen Ursprung hat; der heilige Geist ist aber erst durch
n Sohn erschaffen worden. In dieser Dreyheit ist zwar
lerdings Einheit, nicht nur weil ihr Wesen gleichartig
, da der Sohn und Geist, zwar unmittelbar und diesen
ittelbar, das ihrige von dem Vater empfangen haben,
ndern auch weil zwischen allen dreyen die vollkommenste
bereinstimmung des Willes herrscht. Eine numerische
inheit lehrte also Origenes nicht; im Gegentheil prote-
irt er gegen die Annahme derselben. Am Ende dieser
sten Periode lassen sich nun folgende allgemeine Bemer-
ngen machen:

1) In diesem Zeitraume schwankte die Trinitätslehre noch zwischen ganz entgegengesetzten Bestimmungen hin und her.

2) Zwar war der Glaube an die persönliche Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes in dieser Periode der vorherrschende; aber

a) sie wurden einander nicht gleichgeachtet, sondern in einem untergeordneten Verhältnisse betrachtet. Der Subordinationismus der spätern Zeit war in den ersten drey Jahrhunderten allgemein herrschend.

b) Die drey Personen oder Hypostasen wurden nicht der Zahl nach, sondern bloß der Art nach für Eins gehalten.

Eine bloße Gleichartigkeit des Willens und des Wesens, also bloß moralische und generische Einheit wurde statuirt; aber von der späterhin zur Norm gewordenen numerischen Einheit der drey Hypostasen wußte in dieser Periode noch Niemand etwas.

§. 271.

Zweyte Periode.

Von Origenes bis auf das zweyte allgemeine Concilium zu Constantinopel im Jahr 381.

Die, bald nach Origenes Zeitalter ausgebrochenen, Streitigkeiten mit Arius trugen sehr viel zur Fortbildung der Trinitätslehre bey. Sie betrafen die Natur und Verhältnisse des Sohnes, und das erste allgemeine Concilium zu Nicaea im Jahr 325. entschied gegen den Arius, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und mit demselben gleiches Wesens sey. Über den heiligen Geist wurden aber keine Bestimmungen gemacht, da der Streit noch keine Veranlassung dazu gab, und durch die Annahme der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes schon abgethan war. Bald nachher wurde aber bey der Fortsetzung des Streites, auch das Dogma vom heiligen Geiste mit hineingezogen, weswegen die zweyte allgemeine Synode zu Constantinopel im Jahr 381. gegen die Macedonianer festsetzte; daß der heilige Geist, der mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet werden müsse, aus dem Vater ausgehe. Dieses Ausgehen aus dem Vater soll ohne Zweifel die Homousie oder Consubstantialität des heiligen Geistes anzeigen, und da ihm die Ehre gleicher Anbetung vindicirt wird, so darf man als gewiß annehmen, daß nach der Meynung dieser Synodalbeschlüsse Vater, Sohn und Geist als drey Sub-

ecte gleiches Wesens gedacht werden sollen. Unentschieden ist es aber gelassen, ob man sich diese drey Personen der Zahl nach, oder nur der Gattung nach für Eins zu denken habe. Darf man von demjenigen, was die angesehensten Lehrer in jener Zeit über diesen Gegenstand gedacht haben, auf die Meynung der constantinopolitanischen Väter zurückschließen, so dachten sich dieselben Vater, Sohn und Geist nur als eine Gattungseinheit, und nicht als eine Zahleneinheit.

Athanasius, Hilarius und Andere führten den Satz: daß nur Ein Gott sey, bloß auf den Vater zurück, woraus nothwendig gefolgert werden muß, daß sie sich Vater, Sohn und Geist nicht als eine numerische Einheit vorgestellt haben. Auch Basilius der Große giebt ganz deutlich zu verstehen, daß er den Begriff Gottes für einen Gattungsbegriff angesehen habe:

1) Das in der ersten Periode herrschend gewesene Subordinationssystem wurde in dieser verdrängt, und dagegen das Princip der Wesensgleichheit oder Homousie aufgestellt. Aber

2) noch immer hielt man die drey Hypostasen bloß in Ansehung der Gattung für Eines, und die numerische Einheit derselben wurde noch nicht gelehrt.

§. 272.

Dritte Periode.

Vom zweyten allgemeinen Concilium bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symboli Athanasiani.

In dieser Gestalt erhielt sich die Trinitätslehre bis tief in das fünfte Jahrhundert; denn noch die Synode zu Chalcedon im Jahr 451. weiß von keiner numerischen Einheit der drey Personen, da ihre Beschlüsse den Sohn gleiches Wesens mit dem Vater auf eben die

Art nennten, wie er nach seiner Menschheit gleiches Wesens mit uns sey; obgleich schon 40 bis 50 Jahre vorher Augustinus eine andere Vorstellungsart in seinen Schriften niedergelegt hatte. Augustinus, der über dieses Dogma zwar in allen seinen Schriften spricht, aber auch ein eigenes Werk darüber von classischem Werthe: de trinitate libri XV. geschrieben hat, schloß nämlich zwischen Vater, Sohn und Geist alle Einheit der Art oder Gattung ganz bestimmt aus, und nach ihm ist der Zahl nach nur Eine göttliche Substanz. Demohngeachtet ist aber der Vater ein anderer, der Sohn ein anderer und der heilige Geist ein anderer; ein anderer, sagt Augustinus, das Concretum, und nicht ein anderes (alius non aliud); denn das Eigenthümliche der drey Personen besteht nicht in der Substanz, sondern in ewigen und unveränderlichen Verhältnissen gegen einander. Diese Vorstellungsart setzt also an die Stelle der bisher behaupteten generischen Einheit die numerische Einheit. Indessen wurde dieselbe lange Zeit gar nicht beachtet, und erst äussere Vorfallenheiten zogen die Aufmerksamkeit auf dieselbe, und bewirkten ihre Aufnahme in den allgemeinen kirchlichen Lehrbegriff. Den größten Vorschub hiezu leisteten die, unter der Herrschaft der Vandalen in Afrika wieder ausgebrochenen, arianischen Streitigkeiten. Die gegen die Anhänger des arianischen Lehrbegriffs kämpfenden Kirchenlehrer, worunter sich vornehmlich Vigilius, Bischoff von Tapsus auszeichnete, nahmen ihre Waffen bloß aus den Schriften des Augustinus, und um die Quintessenz der Augustinischen Trinitätslehre mit einem Blicke überschauen zu können, so trug man aus den Schriften des Augustinus ein Glaubensbekenntniß zusammen, welches man unter dem Namen des Symboli Athanasiani in Umlauf gesetzt hat, weil dieser unter den Orthodoxen geehrte Name der Compilation mehr Werth und einen leichtern Eingang verschaffen sollte. Höchst wahrscheinlich ist der erwähnte Vigilius der Compilator gewesen, und in dem Symbolo selbst ist ganz augustinisch die Trinitätslehre so ausgedrückt: der katholische Glaube besteht darin, daß wir einen Gott in der Dreyheit, und die Dreyheit in der

Einheit verehren, ohne die Personen zu vermischen und ohne die Substanz zu trennen. Eine andere Person ist zwar der Vater, eine andere der Sohn und eine andere der heilige Geist; doch aber haben der Vater, Sohn und Geist nur Eine Gottheit. Der Vater ist unerzeugt (αγεννητος), der Sohn ist von dem Vater gezeugt (γεννητος) und der heilige Geist gehet vom Vater und Sohne aus (εκπορευομενος), und in diesen drey Stücken bestehet das Eigenthümliche, worin die drey Personen einzig und allein von einander verschieden sind. Da dieses Symbolum die Sanction der Kirche erhalten hat, so erhielt durch dasselbe die Trinitätslehre auf immer ihre feste Bestimmung.

§. 273.

Vortragsart der Trinitätslehre in unserer Kirche.

Das Dogma war nun so fest normirt, daß es in der Folge keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren hat. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts erklärten öffentlich, daß sie in diesem Puncte bey dem Glauben der alten Kirche blieben, weßwegen auch das apostolische, nicänisch-constantinopolitanische und athanasianische Glaubensbekenntniß der augsburgischen Confession vorangesetzt wurden.

In dem ersten Artikel dieser Confession und der Apologie derselben, im ersten Theil der schmalkaldischen Artikel (Nr. 1—3.), im zweyten Hauptstücke der beyden lutherischen Katechismen und im achten Artikel der Concordienformel ist auch die Dreyeinigkeitslehre ganz nach ihrer alten kirchlichen Form vorgetragen.

Die zunächstfolgenden lutherischen Theologen haben aber an dieser Form immer mehr dialectische Kunst anzubringen gesucht, und folgende Lehrart eingeführt, welche die fortgehende Zeit auch sanctionirt hat:

a) Es ist der Zahl nach ein Einziges göttliches Wesen, (substantia, essentia).

b) In demselben subsistiren die drey Hypostasen oder Personen oder Subjecte oder Supposita Vater, Sohn und Geist.

c) Diese drey Personen unterscheiden sich durch gewisse Merkmale, γνωρισματα, ιδιωματα, σχετικα von einander, die in Bezug auf jede einzelne Person ihren Character hypostaticus ausmachen.

d) Diese Merkmale sind entweder innere oder äussere:

א) Die innern heissen opera Dei ad intra oder interna. Sie sind gewisse, in dem göttlichen Wesen ewig vorhandene, Verhältnisse der drey Personen gegen einander, und werden deßwegen im Besondern bey jeder Person auch noch der actus personalis genannt. Dieser Actus personalis ist nun

1) bey dem Vater im Verhältniß zum Sohne das Zeugen, generare, und im Verhältniß zum Geiste das Aushauchen, spirare;

2) bey dem Sohne das Aushauchen, spirare, in Rücksicht des Geistes;

3) bey dem Geiste das Ausgehen aus dem Vater und Sohn.

Betrachtet man diese Verhältnisse als Eigenschaften, so geben sie, in concreto betrachtet:

α) die persönlichen Unterscheidungseigenschaften, proprietates personales, welche bey jeder Person ihre besondere Art, in dem Einzigen göttlichen Wesen zu subsistiren (τροπος ὑπαρξεως) ausmachen. Diese proprietates personales sind

1) bey dem Vater, daß er ist ἀγεννητος (ἀναρχος, ἀυτοθεος) und ἀπνευστος. Er subsistirt in dem Einigen göttlichen Wesen ἀγεννητως;

2) bei dem Sohne, daß er ist γεννητος und ἀπνευστος; er subsistirt γεννητως;

4) bey dem Geiste, daß er ausgehet, εκπορευεται. Er subsistirt εκπορευτως.

In Abstracto betrachtet, geben aber diese Verhältnisse

β) die notiones personales oder persönlichen Unterscheidungsbegriffe, welche sind:

1) bey dem Vater die αγεννησια, paternitas, generatio actiua und spiratio actiua;

2) bei dem Sohne die γεννησια, oder generatio passiua oder filiatio und die spiratio actiua, und

3) bey dem Geiste die ἐκπορευσις oder ἐκπεμψις, processio, generatio passiua.

ב) Die äussern Merkmale, wodurch sich die drey Personen von einander unterscheiden, heissen opera Dei ad extra oder externa. Man nennt sie auch opera transeuntia, weil sie sich auf äussere Verhältnisse Gottes beziehen, und daher nicht im Wesen bleibend, sondern gewissermassen vorübergehend sind. Sie drücken nämlich gewisse Verhältnisse aus, in welchen Gott zur Welt steht. Sie sind gedoppelter Art:

a) opera oeconomica, nach Eph. I, 10. oder dasjenige, was der dreyeinige Gott zur Beglückung der Menschheit gethan hat;

b) opera attributiua, welche zwar allen drey Personen gemeinschaftlich zukommen; in der heiligen Schrift aber gewöhnlich nur einer besondern Person zugeschrieben werden, z. E. die Schöpfung dem Vater, dem Sohne die Todtenauferweckung, dem heiligen Geiste die Inspiration heiliger Menschen.

§. 271.

Die ältern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Indem die Scholastiker sich bemühten, die Trinitätslehre dialectisch vorzutragen, und gegen die Einwendungen der Philosophie zu vertheidigen, geriethen sie häufig auf den Abweg, diese geheimnißvolle Lehre philosophisch erklären zu wollen.

Schon der Vater der scholastischen Philosophie, Anselm von Canterbury hat in seinem Monologium, und in seinem, gegen Roscelin geschriebenen, Buche de fide trinitatis die Dreyeinigkeitslehre aus der Vernunft zu beweisen gesucht. Er bedient sich folgender Beweisart: wir trachten alle nach guten Dingen, und deren sind unzähliche. Sollten sie es nicht durch Eines seyn, das in ihnen allen gemeinschaftlich eben dasselbe ist? Dieses Eine und gemeinschaftliche Gute muß durch sich selbst gut seyn; es ist daher das höchste Gut, auch das größte Wesen, weil alles Große es nur durch das an sich Große ist. Mithin giebt es ein höchstes Wesen, und dieses kann nur Eines seyn. Denn alles, was ist, ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Das letztere ist ungereimt; jenes Etwas aber kann nicht Mehreres seyn. Das höchste Wesen hat alles Andere, was existirt, aus Nichts erschaffen; doch war all' dieß Geschaffene der Form nach, oder im Begriffe schon von Ewigkeit im Verstande Gottes, der Gottes Wesen selbst ist. Diese von Ewigkeit her im Verstande Gottes befindliche Form der Dinge ist gleichsam ein Reden der Dinge, ein Wort im Verstande Gottes. Durch dasselbe ist alles geschaffen, und wird auch von demselben erhalten. Dasselbe besitzt alle unendlichen Vollkommenheiten Gottes. Dieses ewige Wort heißt der Sohn Gottes und Gottes Liebe gegen sich selbst, welche vom höchsten Gute unzertrennlich ist, und daher vom Vater und Sohn zugleich ausgehet, ist zu beyden das dritte und heißt der heilige Geist.

Auf dieser von Anselm betretenen Bahn blieben die
hfolgenden Scholastiker, indem sie bey ihren verschie-
en philosophischen Erklärungen der Dreyeinigkeit Got-
doch alle von der Idee des höchsten Gottes ausgehen.

Abälard sagt, daß Gott weder Theile, noch zufäl-
Eigenschaften, noch verschiedene Formen habe, daß
r sich also die drey Personen in Gott nicht als ver-
edene Theile oder Arten oder Zufälligkeiten, oder For-
t des einigen göttlichen Wesens vorstellen dürfe. Fragt
t nun: wie ist denn eine Person von der andern
schieden, da jede mit der andern ein und dasselbe
sen ausmacht, und wie kann also eine Mehrheit der
sonen in Gott Statt haben, da sich keine Mehrheit
schiedener Wesen, Zufälligkeiten oder Formen darin
denken läßt? so ist auf diese Frage zu antworten:
der Begriff einer Substanz oder eines Wesens, als
ier Gegensatz von den zufälligen Eigenschaften eines
iges, auf Gott gar nicht angewandt werden könne.
an in der Sprache der Menschen giebt es gar kein
rt, welches im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht
den kann. Alles, was von Gott gelehrt wird, ist
lauter Vergleichungen und parabolische Räthsel einge-
t. Dabey hätte nun Abälard stehen bleiben, und
dem Dogma keine geheimnißvolle Hülle lassen sollen.
r demohngeachtet versucht er zu erklären: wie in
t sich doch verschiedene Personen denken lassen? Dieß
et er ganz leicht, weil sich in Gott drey von einander
schiedene wesentliche Proprietäten denken lassen. Diese
) wesentliche Proprietäten lassen sich nun als drey
sonen vorstellen, ohnerachtet sie nur Ein Wesen aus-
hen. Um das begreiflich zu machen, stellt Abälard
ge analogische Beweise auf, wovon Einer sogar aus
Grammatik genommen ist. In der Conjugation des
bums hat man eine erste, zweyte und dritte Person.
erste Person ist diejenige, welche redet, die zweyte
enige, mit welcher geredet wird, die dritte diejenige,
welcher geredet wird. Wie nun Ein und derselbe

Mensch die erste, die zweyte und die dritte Person seyn kann, so kann auch das Eine und dasselbe göttliche Wesen in dreyen Personen bestehen, von denen jede nicht die andere ist, ob sie gleich alle Ein und derselbe Gott sind. Auch muß der Sohn von dem Vater, und der heilige Geist von dem Vater und Sohne zugleich seyn, weil sich die zweyte Person nicht ohne die erste und die dritte nicht ohne die erste und zweyte denken läßt. Diese Vorstellungsart haben sich in den spätern Zeiten die Dogmatiker der lutherischen Kirche ganz zu eigen gemacht, indem sie eine Person in der Gottheit so definirten: est indiuiduum subsistentiae incompletae, d. h. eine Person in der Trinität hat zwar den Grund ihrer Existenz in sich selbst, aber nur in der Subsistenz mit den zwey andern Personen, d. h. sie kann nicht anders, als mit den zwey andern Personen eine Einheit ausmachend gedacht werden. Abälard behauptete nun ferner: daß der Unterschied der drey Personen in der Gottheit, die Idee des höchsten und vollkommensten Gutes ausdrücken, welches in der höchsten Macht, höchsten Weisheit und höchsten Liebe oder Wohlthätigkeit besteht. Aus diesem Grunde wird in der heiligen Schrift dem Vater die höchste Macht und das Werk der Schöpfung zugeeignet, der Sohn ist als der λογος oder die höchste Weisheit bezeichnet, und ihm ist das Werk der Erhaltung und Regierung der Welt, und insonderheit das Werk der Menschwerdung zugeeignet; dem heiligen Geiste ist aber das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes, und der Ertheilung aller ihren zur Seeligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes zugeeignet.

Diese Darstellungsart der Dreyeinigkeit Gottes griff der heilige Bernhard als irrig an. Mit Recht machte Bernhard dem Abälard den Vorwurf, daß er die Dreyeinigkeit aus der Vernunft erklären wolle; auch war es richtig, was Bernhard bemerkte, daß es Abälards erklärende Darstellungsart der Dreyeinigkeitslehre an Simplicität und Salbung des Glaubens fehle. Aber

nrichtig war die Behauptung, daß Abälard in die Dreyeinigkeit eine Stufenfolge, ein Maaß in die göttliche Majestät, eine Zahl in die Ewigkeit bringe. Richtiger hätte er ihm vorwerfen können, daß er die Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes aufhebe, und dieselbe bloß zu drey personificirten Wesenseigenschaften Gottes mache.

Auf der im Jahr 1140. zu Sens gehaltenen Kirchenversammlung vertheidigte Abälard nicht bloß diese, sondern überhaupt auch mehrere andere seiner Lehren, die Bernhard als irrglaubig angegeben hatte, gegen diesen persönlich, und der Ausspruch des Conciliums fiel wider ihn aus. Auch verdammte der Pabst alle seine als ketzerisch angeklagten Sätze.

Petrus Lombardus handelt in seinem berühmten Lehrbuche die Dreyeinigkeitslehre äusserst ausführlich ab. Er sagt: in dem göttlichen Wesen giebt es keine Abwechslung und Menge verschiedener Theile, Zufälligkeiten und Formen, ohnerachtet es aus drey Personen besteht, die aber nicht als Wesen, sondern als Personen von einander verschieden sind. Der Vater ist nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater, obgleich beyde Ein und dasselbe Wesen sind, und der Sohn deswegen so ewig ist, als der Vater. Denn der Sohn ist die Kraft und Weisheit Gottes, und Gott kann niemals ohne Kraft und Weisheit gedacht werden. Der heilige Geist ist die Liebe des Vaters und Sohnes, amor, charitas et dilectio patris et filii. Diese drey Personen der Gottheit sind einander vollkommen gleich; eine ist so ewig, so groß und mächtig, als die andere. Sie haben alle Ein und dieselbe Natur. Das Wesen der Einen ist auch das Wesen der Andern. Der Vater ist im Sohne, der Sohn ist im Vater, der heilige Geist ist in beyden. Keiner ist ausser dem andern, weil alle Personen Ein und dasselbe Wesen haben. Der menschliche Verstand kann dieß freylich nicht begreifen; denn in der ganzen erschaffenen Natur ist nichts, was eine Gleichheit damit hätte. Aber doch finden sich

in allen erschaffenen Wesen Spuren, oder das Abbild der Dreyeinigkeit Gottes.

Er findet sie darin, daß alle erschaffenen Dinge ein Daseyn, eine gewisse Form und eine Bestrebsamkeit nach einer gewissen Ordnung haben. Eine besondere Spur der göttlichen Dreyeinigkeit findet Lombardus in der menschlichen Seele, nämlich in der Gedächtnißkraft, in dem Verstand und in dem Willen derselben, die nicht drey Leben, sondern nur Ein Leben, nicht drey Gemüther, sondern nur Ein Gemüth und Ein Wesen sind, die von einander verschieden, aber doch in einander sind. Sie sind nur Ein Wesen, sind aber doch von einander unterscheidbar, und zwar als etwas Wesentliches in der Seele, nicht als Zufälligkeiten, die da und auch nicht da seyn könnten.

Der Abt Joachim in Frankreich erhob sich wider diese Darstellungsart der Dreyeinigkeit, verfiel aber darüber auf die Behauptung, daß in Gott ein dreyfaches Wesen und drey Personen seyen, zwischen welchen nur eine moralische Einheit vorhanden wäre. Diese Meynung wurde auf dem lateranensischen Convent im Jahr 1215. verdammt.

Alexander von Hales suchte die Dreyeinigkeit Gottes auf folgende Art philosophisch zu deduciren: Gott hat von Ewigkeit her einen Sohn, d. h. einen vollkommenen wesentlichen Abdruck seiner Substanz erzeugen müssen; denn er ist das höchste und vollkommenste Gut; das höchste und vollkommenste Gut muß aber, wenn es nicht von etwas anderm übertroffen seyn soll, diffusiv, d. h. mittheilsam seyn, es muß sich nach seiner Substanz ganz und völlig mittheilen. Dadurch wurde der Sohn von Ewigkeit her gezeugt. Weil nun also der Vater seine Substanz ganz und völlig in dem Sohne reproducirt hat, so scheint es, weil der Sohn der Substanz nach ganz und völlig eben das ist, als der Vater, daß auch bey dem Sohne die Nothwendigkeit dieser Reproductionskraft oder Mittheilsamkeit angenommen werden müsse, und daraus würde sich ergeben, daß man einen Fortgang göttlicher Zeugungen ins Unendliche

liche annehmen müsse. Alexander antwortet aber hierauf: das Zeugen, als Vermögen betrachtet, kommt zwar auch der zweyten und dritten Person zu; aber als Wirksamkeit oder Thätigkeit betrachtet, ist es bloß eine persönliche Eigenthümlichkeit des Vaters. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater hat in der ganzen endlichen Natur nichts, das ihr vollkommen gleich wäre, denn alles andere, was gezeugt oder geboren wird, hat mit dem Zeugenden nicht Gleichzeitigkeit der Existenz, und nicht völlige Gleichheit oder Einerleyheit der Substanz. Der Ausgang des heiligen Geistes ist von der Zeugung des Sohnes darin verschieden, daß er in einer Mittheilung der Substanz durch den Willen, die Zeugung des Sohnes aber in einer Mittheilung der Substanz durch die Natur besteht. Denn es ist eine Maxime der Vernunft, daß die Natur und der Wille der beyden vollkommensten Principien der Diffusion oder Mittheilung des Guten fähig sind. Die Mittheilung desselben durch die Natur ist Zeugung, die Mittheilung desselben durch den Willen aber ist eine Wirkung der Zuneigung und Liebe. Das Gute, welches sich auf diese zweyfache Art mittheilt, ist weit vortrefflicher und vollkommener, als das, welches sich nur auf einerley Art mittheilt. Da nun Gott das höchste allervollkommenste Gut ist, so muß er sich auf beyderley Weise diffundirt oder mitgetheilt haben, d. h. man muß annehmen, daß er von Ewigkeit den Sohn zeuge, und daß von Ewigkeit der heilige Geist von ihm und dem Sohne ausgehe. Weil aber jene beyden Arten der Mittheilung die vollkommenste Mittheilungsart ausmachen, so kann sie bey nichts Anderm in dem Reiche der Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern lediglich bloß allein bey dem Einzigen höchsten und vollkommensten Gute, bey der Gottheit, in dem Vater, als in dem ersten Ursprunge, in dem Sohne, als in dem Mittel, wodurch sie geschieht, und in dem heiligen Geiste, als in dem Puncte, worinnen sie sich endigt, Statt finden.

Auf die Frage: sind Vater, Sohn und Geist wirkliche und eigentliche Personen, sind sie in dem unendlichen Wesen

selbst, oder sind sie bloß in unserer Vorstellung wirklich von einander unterschieden? antwortet Alexander: In der Gottheit sind wirklich und wahrhaftig mehr Personen, weil wir mehr Existenzen darin annehmen, als Eine. Eine Person ist Einer oder Jemand (aliquis), der eine vernünftige Substanz ist. Wer demnach drey Personen nennt, der nennt drey an der Zahl, von denen jede eine vernünftige Substanz seyn soll. Ob sie mehr als eine vernünftige Substanz, oder nur Eine sind, das hat mit der Wirklichkeit der Personen nichts zu thun, sobald jede nur eine eigenthümliche Eigenschaft, proprietatem personalem, hat, wodurch jede Eine ist, und von der ersten unterschieden werden kann. Diese eigenthümlichen unterscheidenden Eigenschaften sind bey den drey Personen der Gottheit die paternitas, die filiatio und die processio. Durch die paternitas ist der Vater Einer und zugleich von dem Sohne wirklich unterschieden; durch die filiatio ist der Sohn Einer und vom Vater unterschieden, und durch die processio ex patre et filio ist der heilige Geist Einer, und vom Vater und Sohne unterschieden. Folglich sind Vater, Sohn und Geist drey wahre und wirkliche Personen; sie sind aber keinesweges verschiedene Substanzen. Denn es ist nur Eine göttliche Substanz, wohl aber sind drey verschiedene Existenzen derselben. Jede der drey Personen hat das Seyn und Wesen Gottes auf eine andere Art. Der Vater hat es von keinem andern, der Sohn hat es vom Vater allein, und der heilige Geist hat es vom Vater und Sohne zugleich. In dem Vater existirt also die Einzige unendliche göttliche Substanz, unterschieden von dem Sohne und dem Geiste durch die paternitas, in dem Sohne existirt eben dieselbe gleichfalls ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Geiste durch die filiatio, und in dem heiligen Geiste existirt ebendieselbe nicht minder ganz und vollkommen, und unterschieden von dem Vater und Sohne, durch die processio. Endlich wagte sich Alexander von Hales auch noch an den philosophischen Beweis, daß in dem göttlichen Wesen gerade drey Personen, nicht mehr und

r weniger, seyn können. Er folgt aber hierin, so
in manchen andern Stücken, den Ideen des Ri-
rd van St. Victor. Beyde Scholastiker behaupten
: wenn mehr oder weniger als drey Personen in der
theit wären, so würde das einen Widerspruch in
enthalten. Wären weniger Personen in der Gottheit,
drey, so würde die höchstmögliche Verschiedenheit
Verbindung der Personen in Gott mangeln; denn
t ist das höchste Gut, dasselbe läßt sich aber nicht
ken ohne Liebe, Gegenliebe und Mitliebe, caritas,
ctio, condilectio. Wäre die Gottheit nur Eine Per-
, so hätte sie kein Object, dem sie sich mit ihrer
gen Liebe mittheilen könnte; dieß aber hat sie, wenn
e Mehrheit der Personen in ihr angenommen wird.
Zahl dieser Personen muß aber gerade auf drey
eschränkt werden, aus folgendem Grunde: der Vater
t; er will wieder geliebt seyn; dieß findet unter zwey
sonen Statt. Der Vater will mit geliebt seyn, und
l auch, daß der Sohn nicht allein ihn, sondern auch
en andern liebe. Die Vollkommenheit der höchsten Liebe,
lche wir uns in der Gottheit denken müssen, fordert
gerade die Zahl von drey Personen. Wären mehr
drey Personen in der Gottheit, so würde daraus
Mangel der höchsten Ordnung unter denselben, und
e Verwirrung der einen mit der andern entstehen.

§. 275.

eschichte der neuern Versuche, die Trinitätslehre philosophisch zu erklären.

Vergl. Döderleins christlichen Religionsunterricht,
tgesetzt von Junge, Thl. 6. S. 200 ff.

Nach diesem System wird also nur eine Einzige
ttliche Substanz angenommen, und die drey Personen
e als drey in einander existirende Subjecte, d. h. als
y in so enger innerlicher Verbindung mit einander
hende Subjecte betrachtet, daß keines ohne das andere

existiren kann, daß sie gerade alle drey die Einzige göttliche Substanz ausmachen, obgleich jede Person die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit in gleich vollkommenem Maaße besitzt. Diese Lehre ist freylich ein, für uns Menschen unbegreifliches, Geheimniß; aber dennoch hat man im vorigen Jahrhunderte sich bestrebt, philosophische Erklärungen über dieselbe zu geben.

1) Melanchthon erklärte sich in seinen Locis theolog. die Trinität Gottes so: Der Sohn Gottes ist der ewige Gedanke Gottes von sich selbst und seiner Vollkommenheit, dem Gott Realität gegeben hat, indem Gottes Vorstellungen nicht wie die menschlichen bloße Bilder formire; der heilige Geist ist aber die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, und ihre ewige Freude an einander. So erklärte in der Folge das Dogma auch Grotius.

Genau damit trifft zusammen die Erklärung Michael Sailers in seiner Theorie des weisen Spottes an alle Spötter der Dreyeinigkeit. Landshut 1787. 8. Er hält den Sohn Gottes für die Vorstellung Gottes von sich selbst, und den heiligen Geist für die Liebe zu seiner Vollkommenheit. Lessing in seinem Aufsatze: das Christenthum der Vernunft, in seinem theologischen Nachlaß, sagt: Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. er schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelt, die er selbst besitzt, ein Wesen das also Gott selbst und von Gott zu unterscheiden ist, das ist der Sohn Gottes. Die Harmonie zwischen beyden, die alles enthält, was im Vater und Sohne ist, ist der heilige Geist, der sonach vom Vater und Sohn ausgeht.

2) Paul Matty, Katechet in Haag, stellte in seinem französisch geschriebenen und herausgegebenen: Schreiben eines Theologen an einen andern über das Geheimniß der Dreyeinigkeit 1729. 8. und in seiner Lehre der Dreyeinigkeit. 1730. 8. das Dogma also dar:

Es sind in der Gottheit drey wirklich von einander unterschiedene Personen, der Vater hat nur eine Natur, nämlich die eine unvermischte Gottheit, und führt deswegen den Namen des Vaters. Dieser einige Gott hat vor dem Anfang der Welt zwey endliche Intelligenzen hervorgebracht, und beyde mit sich aufs genaueste verbunden, so daß er mit ihnen drey Personen ausmacht. Die zweyte Person, oder der Sohn, ist eine endliche, mit der Gottheit aufs genaueste verbundene, Intelligenz; eben das ist der heilige Geist, nur daß seine Intelligenz von der, die der Sohn hat, noch verschieden ist. Der Sohn und Geist hat also jeder eine doppelte Natur, eine endliche, in sofern sie geschaffene endliche Intelligenzen sind, und eine unendliche, indem sie mit Gott verbunden sind. Der Urheber dieser Meynung sucht also die Annahme der Trinitätslehre durch die Hypothese einer Vermischung der Gottheit mit zwey endlichen Intelligenzen, und ihre Verbindung zu einem Ganzen zu erklären. Cfr. Moshemii modesta disquisitio in nouam dogmatis de sancta trinitate explicationem, Helmst. 1733. 4.

3) Gottlieb Berger, Physikus des Culmischen Kreises zu Graudenz im Westpreußischen, suchte in seinem System der Ewigkeit zur Erkenntniß Gottes, Berlin 1778. 8. und in einer andern Schrift, über die gegenwärtig wichtigen Streitigkeiten der Theologen von der Dreyeinigkeit, Berl. 1785. aus der Analogie der Natur den Satz durchzuführen: daß die einige Gottheit aus zwey ganz unterschiedenen, ja völlig entgegengesetzten, guten und wohlthätigen Wesen bestehe, die von Ewigkeit her mit einander vereinigt seyn müssen, und die durch diese Vereinigung ein drittes Wesen ausmachen, was beyden ähnlich, aber keinem gleich ist. Nach Berger giebt es nämlich drey Grundkräfte, eine sammelnde oder bindende Kraft, nach dem Mittelpunct hin; eine zerstreuende, ausdehnende von dem Mittelpunct weg, und eine dritte um den Mittelpunct herum, die aus den beyden ersten entsteht. Dies wendet er nun auf die Trinitätslehre an. Die zweyte Person besteht aus der ewigen Vereinigung der ersten und dritten, so wie das

Mittelsalz aus der Vermischung des Sauern und Laugenhaften, und das laue Wasser aus der Verbindung des kalten und siedenden entsteht.

4) Urlsperger zu Augsburg machte in seinem Versuch zur genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi, Frkf. 1769. 4 Bde 8. und in seinem kurzgefaßten Systeme seines Vortrags von der Dreyeinigkeit, Augsburg 1777. 8. einen Unterschied zwischen der Dreyeinigkeit des Wesens und der Dreyeinigkeit der Offenbarung. Nach ihm gehört die neutest. Lehre vom Vater, Sohn und Geist blos zur Offenbarungsdreyeinigkeit; Gott hat sich durch Hervorbringung der äussern Werke als Vater, Sohn und Geist geäussert. Ob sich nun aber gleich dieses dreyfache Offenbarungsverhältniß auf die dreyfache, in sich selbst nothwendig geistige, Natur, d. h. auf drey Verhältnisse in dem Wesen Gottes gründet: so sind doch Vater, Sohn und Geist keine drey Personen in der Gottheit, d. h. die Gottheit besteht nicht wesentlich in drey Personen, sondern nur ökonomisch, d. h. die Gottheit hat sich in der Haushaltung der Welt in drey persönlichen Verhältnissen geoffenbart. Der Grund davon liegt in der innern Wesensbeschaffenheit Gottes, aber diese innern Wesensverhältnisse Gottes, worin die Wesensdreyeinigkeit besteht, sind uns gänzlich unbekannt.

5) Maier in seinen philosophischen Betrachtungen über die christliche Religion. St. 3. S. 194. findet in der Dreyheit Gottes die Vorstellungskraft überhaupt, die deutliche Vorstellungskraft insonderheit, und die Begehrungskraft. Diese Dreyeinigkeit findet sich sagt er, in jeder denkenden Substanz, ohne daß dadurch die Substanzen selbst vervielfältigt werden. So ist denn also eine Einzige und ungetheilte göttliche Substanz, in derselben ist der Inbegriff aller unendlichen Vollkommenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit, als ein Accidenz vorhanden, und diese Vollkommenheiten sind nach der vollkommensten Ordnung mit einander verbunden, so daß sie aus drey Realitäten, welche aus ihren ersten Gründen in der Gottheit, nämlich aus der Vorstellungskraft überhaupt, aus der Kraft sich deutliche Vorstellun-

jen zu machen, und aus der Begehrungskraft fließen. Diese drey Realitäten sind die Grundaccidenzien in der göttlichen Substanz, welche vermöge derselben auf eine dreyfache Weise für sich bestehen, ohne daß sie dadurch vervielfältigt und etwas Zusammengesetztes würden. In so ferne sie auf die erste Art subsistiren, ist sie der Vater, in sofern sie auf die zweyte und dritte Art subsistiren, ist sie der Sohn und der heilige Geist.

Georg Friedrich Seiler hat in seiner Schrift: Sind die göttlichen Personen Substanzen, Accidenzien, oder keines von beydem. Breslau 1765. dieses System zu widerlegen gesucht.

6) Töllner erklärt sich in seinen vermischten Aufsätzen über die Trinitätslehre also: wir müssen uns in Gott drey ewige, wahrhaft von einander unterschiedene, Handlungen neben einander denken, die Handlungen des Wirkens, die der Vorstellung und die des Begehrens alles möglichen Guten in und ausser ihm. Drey wahrhaft verschiedene Handlungen zugleich von Ewigkeit her neben einander erfordern auch von Ewigkeit her drey von einander wahrhaft verschieden handelnde Gründe. Es sind also die Kraft zu wirken, der Verstand und der Wille, in Gott nicht drey blose subjective Vermögen, sondern drey von einander unterschiedene objective oder reelle Kräfte, d. h. drey Substanzen.

7) Silberschlag betrachtet in seiner: Lehre der heiligen Schrift von der Trinität Gottes. Berlin 1780 und 84. ebenfalls die drey Personen als drey Urkräfte oder Substanzen, welche aber nicht drey unterschiedene Größen, d. h. nicht drey abgemessene Wesen, sondern ein einziges innigst verbundenes, aber dennoch dreyfach organisches, Ganzes von Urkräften, communem, infinitam et absolute necessariam sphaeram dynamicam ausmachen.

8) Schlegel nimmt in seiner erneuerten Erwägung der Lehre von der Trinität. Riga 1791. 8. in Gott drey wesentliche Wirksamkeiten an, welche eben so viel Wirkungen hervorgebracht haben. Die erste Wirksamkeit,

welche das göttliche Wesen bewies, ist die Schöpfung; die zweyte ist die Erleuchtung oder Erkenntnißmittheilung im hohen und niedrigen Grade, im höchsten aber durch Christum, mit welchem sich die welterleuchtende Wirksamkeit Gottes verbunden hat; die dritte Wirksamkeit ist eine moralische Hülfsleistung der Menschen, indem sie von Gott zu ihrer Bestimmung angetrieben, und in der Thätigkeit im Guten erhalten werden. Diese drey großen Wirksamkeiten und Hauptäusserungen der Gottheit unter den Menschen, stammen aus Einem Princip, fließen aus einer Quelle, sind gleichsam Zweige eines Stammes; aber sie sind doch nach unserer Erkenntniß im Zweck und in der Art und Weise ihrer Wirkungen unterschieden, daß die erste nicht die zweyte, und diese nicht die dritte ist. Jede war und ist so ganz besonders wirksam, als einzelne Personen unter den Menschen wirksam sind. Daher hat man sich diese Wirksamkeiten als besondere Subjecte vorgestellt, und sie personificirt.

9) Bucerus stellt in seinem Buche: das Geheimniß der Trinität in seiner gefährlichsten Lage, eine neue Idee von der Trinität in fünf Abtheil. Lpz. 1792. 8. folgendes System auf: Es sind in der Gottheit drey selbstständige Kräfte, die aber weder körperlich noch geistig, sondern von ganz unbekannter Art sind. Sie sind selbstständig; denn sie sind von allen Eigenschaften und Kräften, die zur Gottheit gehören, charakteristisch oder wesentlich verschieden, und sind unerschaffen. Da man ihnen aber weder ein geistiges Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beylegen darf, so unterscheiden sie sich eben durch den Mangel aller Eigenschaften des Geistes von allen Geistern, und selbst von der Gottheit. Sie bedürfen aber auch gar nicht der Eigenschaften eines Geistes, weil ihnen die allervollkommenste Natur der Gottheit zu freyerm Gebrauche zusteht. Es ist also nur Eine Gottheit; aber diese Gottheit wird mit allen ihren wesentlichen Kräften und Vollkommenheiten von drey unbekannten Kräften an sich gezogen, und diese

drey Kräfte erhalten dadurch den vollkommensten Verstand und Willen der Gottheit, und wirken durch sie. Diese Erklärungsart unterscheidet also die drey göttlichen Personen von dem göttlichen Wesen, hält sie für drey Wesen oder selbstständige Kräfte, die aber keine geistigen Eigenschaften haben, sondern dieselben erst dadurch erhalten, daß sie das göttliche Wesen in sich aufnehmen und gleichsam absorbiren, da dadurch die Kräfte des göttlichen Wesens erst zur Wirksamkeit gelangen, so kann man alo demohnerachtet in Gott kein Gevierteß, sondern nur ein Gedritteß annehmen.

10) Auch Kant hat in seiner Religion innerhalb den Gränzen der Vernunft, 2te Ausgabe S. 212. eine philosophische Erklärung der Trinität gegeben. Er sagt: es kann uns nichts daran liegen, zu wissen, was Gott an sich selbst, oder nach seiner innern Natur sey, sondern was er für uns als moralisches Wesen ist. In dieser Beziehung müssen wir in ihm 1) den Schöpfer der Welt, 2) den Erhalter und moralischen Versorger des Menschengeschlechts, und 3) den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze erkennen. Dieser Idee gemäß muß es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: Gott ist die Liebe, in ihm kann man den Liebenden, den Vater verehren; ferner die Liebe, in sofern er sich in seiner Alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbild der Menschheit darstellt, seinen Sohn verehren, endlich auch in sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen, mit der Bedingung seiner Liebe und seines Wohlgefallens einschränkt, und sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweißt, den heiligen Geist verehren, aber nicht eigentlich in seinem vielfachen Persönlichen anrufen, — denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, es ist aber immer nur ein einziger Gegenstand — wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles geliebten Gegenstandes, d. h. im Namen Jesu Christi, mit welchem in moralischer Vereinigung zu stehen Wunsch und Pflicht ist. — Diese Erklärungsart hebt also die Persönlichkeit des Vaters, Sohns und Geistes

auf, und macht sie zu blosen Ideen. Liebe, Erhaltung und Heiligung, auf welche sie zurückgeführt werden, sind nichts anders, als drey Grundtriebe in Gott, die aber nicht in Gott selbst, sondern nur in unserer Vorstellung verschieden und getrennt sind.

11) Daub in seinen Theologumenis S. 435 ff. behauptet: der Begriff der Trinität wäre mit dem Begriff Gottes nothwendig verbunden; Gott hatte nämlich den Grund seines Seyns in sich selbst. Dieser Gedanke wäre aber schlechterdings unverständlich, wenn man nicht das Daseyn einer Welt mit vernünftigen Bewohnern annimmt, und Gott für den Urheber derselben erklärt. So wie nun Gott als Welturheber gedacht wird, so muß er auch zugleich als das nothwendige Urwesen, das den Grund seines Seyns in sich selbst hat, und vorzüglich als Urheber der Vernunft gedacht werden. Es ist dies nun auch der Fall, wenn man sich Gott als den Urheber der Vernunft denkt. Man kann dies nicht thun, ohne daß man sich denselben zugleich als ewiges Grundwesen und als Welturheber denkt. Als Grundwesen betrachtet kommt ihm der volle Begriff der Göttlichkeit zu, als Welturheber tritt er in ein Verhältniß mit etwas Anderem, d. h. er tritt in Persönlichkeit über, und als Vernunfturheber kommt ihm Geistigkeit zu. Da man nun Gott nicht als Grundwesen denken kann, ohne ihn zugleich als Welt- und Vernunftwesen zu denken, und da dies der nämliche Fall ist, wenn man ihn als Welt- oder Vernunfturheber denkt, so folgt daraus, daß Gott unter jeglicher dieser drey Ansichten in der Eigenschaft der Göttlichkeit, der Persönlichkeit und der Geistigkeit erscheint, d. h. mit andern Worten: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; der Vater ist eine Person, der Sohn ist eine Person, der heilige Geist ist eine Person; der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, der heilige Geist ist Geist.

In einer neuern Schrift erklärt sich Daub also:

Im Christenthum ist Gott selbst unter dem symbolischen Begriffe des Vaters der offenbare Gott, Deus manifestus, in der mosaischen und der heidnischen Religion; ist er den Menschen in seiner unendlichen Majestät und Liebe noch nicht vollkommen offenbar, im Christenthum ist ferner Gott unter dem symbolischen Begriffe des Sohnes der geoffenbarte Gott, Deus manifestatus, und Christus selbst, der Sohn Gottes wird dargestellt als der, durch welchen Gott geoffenbaret sey, wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Joh. XIV, 9. Im Christenthume ist endlich auch Gott unter dem symbolischen Begriffe des Geistes der sich selber offenbarende Gott, Deus sese manifestans, der Geist, durch welchen das Bewußtseyn von ihm, der Glaube an ihn und die Erkenntniß seines Wesens in den Geistern ist. S. Daub's Einleitung in das Studium der Dogmatik S. 60 ff.

12) Schelling sagt in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. 118. Die erste Idee des Christenthums ist der menschgewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt; auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hohheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar schon beschlossene, aber in der Zeit vorgängliche Erscheinung dar, als Grenze der beyden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seinen nicht das endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist des idealen Princips, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. cf. l. c. S. 184 ff.

13) Johann Carl Friedrich Meister, Professor Jur. zu Breslau, hält in seinem ganz neuen Versuche auch freyen Denkern aus der chinesischen Schriftsprache eine symbolische Ansicht zu eröffnen, unter welcher das Gemüth empfänglicher wird für das Geheimniß der christlichen Dreyeinigkeit, Leipzig 1816. 8. die Dreyeinigkeitslehre auch nur für eine philosophische Ansicht der Gottheit, oder

für ein Philosophem über die Gottheit, das im Orient weit verbreitet, allerley Gestalten annahm, und selbst in der chinesischen Schriftsprache symbolisch dargestellt ist. Von dem symbolischen Gewande entkleidet, ist die reine Lehre diese: Alle Theologie strebt dahin, uns Gott als Weltschöpfer, Weltenerhalter, und Weltenherrscher kennen und anbeten zu lehren; die Christusreligion sagt, als Gott Vater, Sohn und Geist. Der Weltenschöpfer muß von Ewigkeit her die Weisheit in sich ausgebohren haben, den Logos, den hocherhabenen Typus in der Idee für Alles, was ist und werden soll, den ewigen Lehrer. Vater und Sohn wirken, sie wirken nach Aussen, es geht von ihnen beyden aus ein πνευμα, welterschaffend, erhaltend und erneuernd. Dieses Wirken nach Aussen kann nicht für etwas Zufälliges, sondern es muß für etwas Ur- und Grundwesentliches der Gottheit gehalten werden. Mit Recht werden wir daher getauft auf den Namen Gottes des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes, in sofern wir bloß unter diesem dreyfachen Verhältnisse Gott als unsern Gott zu erkennen vermögen, durch den wir sind, in dem wir leben, und weben. Wir lernen Gott erkennen als Weltenschöpfer, Weltenerhalter und Weltenregierer. Für seine Wesenheit genügt es, ihn zu denken, als das nothwendige ewige Wesen der unendlichen Vollkommenheit. Als Weltenschöpfer erkennen wir Gott schlechterdings nur, in sofern wir erkennen, daß Gott von Ewigkeit her den Typus dessen, was von Ewigkeit zu Ewigkeit geschaffen und gewirkt werden soll, in sich entfaltet hat, und daß unendliche Kräfte von ihm ausgehen, welche schaffen und wirken in dem Gebiet des Weltalls. Die ewig in sich selbst beruhende Urmonas wendet sich in senkrechter Linie auf Ober- und Unterpunkt. Gott der Vater zeugt den Sohn, in seinem Wesen entfaltet er von Ewigkeit her den Logos, als den Typus aller der Darstellungen, in welchen das unendliche Wesen sich verherrlichen will, und giebt sich kund als die unendlich ausgehende und ausströmende Kraft, vergleichbar dem leisesten, aber kräftigsten Hauche (πνευμα).

14) De Wette in seiner Dogmatik der lutherischen Kirche. S. 88. und in seiner Schrift über Religion und Theologie S. 208 ff. findet mit andern in der Dreyeinigkeitslehre auch weiter nichts als eine dreyfache Ansicht Gottes als das höchste Wesen, Vater, als des Geoffenbarten in der Welt, Sohn und als des Wirkenden in der Natur, Geist. Der Gott Sohn ist der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende, erwärmende und erleuchtende Princip in der materiellen und geistigen Natur. Über beyden aber steht der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgiessend. Mithin sind Sohn und Geist nichts als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seine Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen.

§. 276.

Specielle Geschichte der Trinitätslehre. Geschichte des Dogma von Gott dem Vater.

Vergl. Doctrina christiana de patre et vno vero Deo, als Anhang des Versuchs einiger Beyträge zur historischen Auslegung der Bibel, Theil I. S. 404 ff.

In welchem Sinne Gott unser Vater heißt? eine Abhandlung in Eckermann's theologischen Beyträgen, Bd. II. St. 1. S. 64 ff. vgl. St. 2. S. 85 ff.

Das Wor אב, πατηρ, Vater wird von Gott in der Bibel auf eine zweyfache Art gebraucht: ουσιωδως substantialiter, wenn überhaupt das göttliche Wesen darunter verstanden ist, und ὑποστατικως, wenn damit die erste Hypostase oder Person in dem dreyeinigen Gott bezeichnet ist. In diesem zweyten Sinne wird hier das Wort Vater genommen, und also die erste von den drey göttlichen Personen darunter verstanden. Nach den alten Kirchenlehrern bestehen ihre persönlichen Eigenthümlichkeiten, oder ihre persönlichen Unterscheidungsmerkmale in der ἀγεννησια, worunter man in den Zeiten vor dem Athanasius die ewige und anfangslose Selbstständigkeit derselben, in sofern sie

ihr Seyn aus sich selbst, dagegen aber der Sohn seinen Ursprung aus ihr als der einzigen Grundursache aller Dinge hat, verstanden hat. Nach dieser Bestimmung erscheint also diese Agennesie als eine absolute Eigenschaft des göttlichen Wesens; allein Athanasius schloß ihren Begriff in engere Grenzen ein, und machte den Anfang, unter der Agennesie des Vaters bloß eine relative Eigenschaft der ersten Person des göttlichen Wesens zu verstehen. Dem Vater kommt αγεννησια zu, oder er ist αγεννητος, weil er in einem solchen Verhältnisse zur zweyten Person steht, daß nicht er von ihr, sondern daß sie von ihm gezeugt ist, d. h. daß der Grund, warum der Vater auf seine eigenthümliche Weise in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, nicht in dem Sohne liege.

Die alten Kirchenlehrer sprechen auch schon von der πατροτης, paternitas, Vaterschaft des Vaters. Die älteren von ihnen beziehen diese Vatereigenschaft auf alle von Gott hervorgebrachten Geschöpfe, und selbst auf den Sohn. Diesemnach wurde also stillschweigend zugestanden, daß eine Zeit war, wo Gott noch keine πατροτης zukam, d. h. wo er noch nicht Vater war, nämlich die Zeit vor der Zeugung oder Hervorbringung des Sohnes und vor der Weltschöpfung. Fast alle vornicänischen Väter gehen von diesem Gedanken aus; bloß Irenäus, Origenes und Dionysius von Rom machten eine Ausnahme. Irenäus sagt: der Sohn habe beständig mit dem Vater coexistirt. Origenes sagt: daß Gott immer, von aller Ewigkeit her, der Vater seines Sohnes war. Dionysius von Rom endlich erklärte sich folgendermassen: der Sohn ist zwar von dem Vater gezeugt, es kann aber kein Moment gedacht werden, wo der Sohn noch nicht gezeugt war. Als nun bald darauf Arius öffentlich mit dieser Behauptung auftrat: „es war eine Zeit, wo Gott noch nicht Vater war, er wurde es erst in der Folge, als er den Sohn und die übrigen Geschöpfe erschuf": so machten seine Gegner die Einwendung, daß bey Gott keine Zeit gelte und gedenkbar sey. Die Arianer erwiederten: allerdings

ist bey Gott keine Zeit gedenkbar, und sein Seyn kann nicht nach Zeiträumen bestimmt werden; aber die Zeit hat erst da ihren Anfang genommen, als Gott die Wesen ausser sich, d. h. die Welt schuf. Vor diesem Zeitenanfang (προ των χρονων, προ αιωνων) ist nun Gott durch Hervorbringung des Sohnes Vater geworden, und obgleich diese Hervorbringung des Sohnes diesem nach αχρονως ist, d. h. über alle gedenkbaren Zeiten hinaus geht, so kann man doch sagen: der Vater ist nicht immer Vater gewesen, sondern er ist es erst geworden. Nach dieser arianischen Vorstellungsart gehört also die πατροτης Gottes nicht zur Natur (φυσις) seines Wesens, sondern sie ist bloß ein zufälliges Verhältniß, das seinen Grund einzig und allein in dem Willen desselben hat. Eben das lehrten auch alle vornicänischen Väter, daß nämlich der Sohn nicht aus dem Wesen oder der Natur (ὀυσια και φυσις) des Vaters erzeugt oder erschaffen sey, sondern aus seinem Willen, d. h. der Vater wollte den Sohn zeugen oder schaffen, und hätte er es nicht gewollt, so wäre er zwar nicht Vater geworden, aber sein Wesen wäre doch das nämliche geblieben. Durch den Athanasius wurde aber auch diese Vorstellungsart unterdrückt. Dieser betrachtete die πατροτης Gottes als ein ewiges Verhältniß der ersten Person zur zweyten, und schränkte sie bloß auf das γενναν oder generare ein. Er sagte: wenn Gott ewig ist, so muß der Vater von Ewigkeit her seyn, und schon von Ewigkeit her einen Sohn gehabt haben; seine πατροτης ist eine ewige Eigenthümlichkeit seiner Natur, durch welche das Verhältniß der ersten Person zur zweyten bestimmt ist; diese πατροτης Gottes ist also nicht κατα βουλησιν, d. h. nicht eine Wirkung seines Willens und deßwegen eine zufällige Eigenschaft, sondern sie ist κατα φυσιν, d. h. sie ist in der Natur und dem Wesen Gottes gegründet. Bey dieser Bestimmung ist auch in der Folge die Kirche geblieben.

§. 277.

Geschichte des Dogma von Gott dem Sohne.

Litteratur.

Oelrich's Commentatio de vera et certa eorum, qui saeculo secundo et ineunte tertio floruerunt, patrum de ratione siue relatione filii seu verbi cum patre sententia. Götting. 1787. 4.

Bless Specimen historiae polemico-literariae dogmatis de Christo, exponens historiam dogmatis de diuinitate Christi antenicaenam. Viceb. 1784. 8.

Martinis Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten, I. Theil. Rostock u. Leipzig 1800. 8.

Von Jesu Person und Amt nach den Kirchenvätern, in Henke's Magazin IV Bd. S. 109 ff. 389 ff.

Stark's Versuch einer Geschichte des Arianismus, II Theile. Berlin 1783 u. 1784. 8.

Lessing vom Arianismus; in seinem theologischen Nachlaß, Bd. I.

Über die Controvers von der Gottheit Christi. In den Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, Heft 16. S. 74 ff.

Einige Gedanken über die Ausbildung des Dogma von der Gottheit Christi; in Schmidt's allgem. Bibliothek der theol. Literatur, Bd. VI. St. 3. S. 280 ff.

§. 278.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zu Clemens von Alexandrien.

Die Ausdrücke Sohn Gottes und λογος, womit im N. Test. das Göttliche in Christo bezeichnet ist, sind so unbe-

unbestimmt, daß eine lange Zeit nöthig war, bis man zu
esten Bestimmungen ihres Sinnes gelangt ist. In den
Schriften der apostolischen Väter sucht man sie vergeblich;
enn diese hatten noch keine Veranlassung, über diesen Ge-
enstand schärfer nachzudenken. Im zweyten Jahrhunderte
öthigten aber die Gnostiker dazu, und man fieng nun an,
iese Lehre genauer zu bestimmen und über sie zu philo-
ophiren. Justinus Martyr ist der erste, welcher die-
es thut. Nach ihm ist der Logos die ursprüngliche Ver-
nunftkraft Gottes, und als solche von Ewigkeit her in Gott
und mit ihm Eins. Vor der Weltschöpfung hat aber Gott
en Logos vermittelst einer Emanation aus sich hervorgehen
assen, und seit der Zeit existirt er als eine numerisch von
Gott verschiedene Intelligenz, und hat nachgehends die Welt
erschaffen. Dieser Lehrvortrag beruhet der Sache nach auf
der philonischen Unterscheidung des λογος ενδιαθετος und
des λογος προφορικος. Nach dem Athenagoras ist
der Sohn der Verstand des Vaters, das intelligible Ur-
bild aller Dinge und das Princip ihrer Wirklichkeit und
die erste Ausgeburt aus Gott. Dieser Vorstellungsart
liegt auch die Emanationstheorie zu Grunde, zugleich ist
aber die platonische Lehre vom Logos mit ihr verwebt,
und Athenagoras hat sich den Sohn ohne Zweifel als
eine reine Emanation, d. h. bloß als eine logische Kraft
ohne Persönlichkeit gedacht. Dagegen stimmte Tatian
seinem Lehrer Justin bey, und hielt den Logos nach seinem
Hervorgang aus Gott für ein für sich bestehendes Subject.
Gleichen Weg betrat Theophilus von Antiochien,
welcher die platonische Lehre von dem λογος ενδιαθετος
und προφορικος auch den Worten nach auf dieses Dogma
übertrug. So lange, sagt er, der Verstand Gottes, d. h.
sein λογος, bloß in ihm, bloß ενδιαθετος war, d. h. un-
thätig in ihm ruhte, so lange war er in einem unpersönlichen
Zustande; als aber Gott nach aussen zu wirken, d. h. die
Welt erschaffen wollte, so stieß er seinen λογος von sich
aus, wodurch dieser προφορικος, und zugleich ein eigens
für sich bestehendes Vernunftwesen wurde. Vgl. G. Fr.
Seiler Christologia Justini Martyr., Tatiani, Athena-

gorae et Theophili Antiocheni. Zwey Progrr. Erlang. 1776. 4. Aus den unbestimmten Äusserungen des Irenäus läßt sich nur soviel abnehmen, daß er den λογος für ein für sich bestehendes Wesen gehalten habe, weil er von dem Vater und Sohne als zwey Herren spricht. Nach ihm ist aber der Sohn nicht erst vor der Weltschöpfung zur Persönlichkeit gelangt, sondern hat stets mit dem Vater coexistirt, ist zwar wahrer Gott, aber demohngeachtet geringer als der Vater. Clemens von Alexandrien brachte in dieß Dogma am meisten platonische Philosophie. Nach ihm ist der λογος ein eigenes für sich bestehendes Wesen, nämlich der höchste und vollkommenste der Aeonen, der alles nach dem Willen des Vaters regiert. Ursprünglich war er Gottes Bild in seinem Verstande, d. h. die Idee oder Vorstellung, welche Gott von sich selbst hatte. Dann gieng er vermittelst einer Emanation aus Gott aus, und wurde zu einem persönlichen Wesen und Urheber der Welt, endlich aber in Jesu Mensch, weswegen dieser als Gottmensch göttlich verehrt werden muß, obgleich die Natur des mit ihm verbundenen λογος der Natur des Vaters nicht vollkommen gleich ist, sondern sich derselben nur am meisten annähert.

Aus dem allem ergeben sich also für diese erste Periode folgende Resultate:

1) In diesem ersten Zeitraume erscheint das Dogma von dem Sohne Gottes noch schwankend, und zwar so schwankend, daß man nicht einmal darin mit einander überein lehrte: ob der Sohn Gottes für ein für sich selbst bestehendes Subject, oder nur für eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes zu halten sey. Wenn aber auch gleich

2) die Meisten für die erstere Meynung stimmen, so betrachten sie doch den Sohn oder λογος

   a) nicht nur für ein von dem Vater numerisch verschiedenes Wesen, sondern auch

b) für ein geringeres und dem Vater untergeordnetes Wesen, das

c) zwar vor aller Zeit, entweder wie ein ausgesprochenes Wort, oder als ein emanirender Ausfluß aus Gott hervorgegangen und persönlich geworden, aber doch nach seiner persönlichen Existenz mit Gott nicht gleich ewig ist, sondern nur nach seiner idealen Existenz in Gott vor seinem Hervorgange aus demselben.

3) Nur der einzige Irenäus legt ihm eine stete Coexistenz mit Gott bey, weil er durch diese Annahme den Versuchen, den Ursprung des Sohnes zu erklären, was er für unmöglich hielt, Einhalt thun wollte.

4) Demohngeachtet wissen aber weder Irenäus noch andere etwas von einer ewigen, in dem Wesen des Vaters nothwendig gegründeten, Zeugung des Sohnes aus dem Vater, sondern sie leiten die Zeugung des Sohnes bloß von einem freyen Willensentschluß des Vaters ab.

§. 279.

Zweyte Periode.

Von Tertullian bis auf den Ausbruch der arianischen Streitigkeiten.

Tertullian fuhr fort, die Lehre vom Sohne Gottes auf dem Grunde der Emanationstheorie, nur auf eine sinnlichere Weise, vorzutragen. Der λογος ist ihm eine Substanz, welche von Gott durch Ausstoßen gezeugt sey. Er vergleicht seine Zeugung mit dem Ausgehen eines Strahls aus der Sonne, und dem Anzünden eines Lichtes an dem andern. Zwar schrieb er dem λογος Einerleyheit der Substanz mit dem Vater zu, aber er betrachtete ihn doch nur als eine Ableitung oder als einen Theil von dem Vater, und mithin für geringer als den Vater, sowohl

dem Wesen als der Existenz nach. Denn erst bey der Weltschöpfung wurde er aus Gott gezeugt, ob er gleich schon früher in Gott war, wiewohl in keinem persönlichen Zustande, sondern als das denkende Princip in Gott, welches, als Gott nachher nach aussen wirken wollte, aus ihm hervorgieng und zu einer für sich bestehenden Substanz wurde.

Origenes hielt sich bey dem Vortrage dieses Dogma nach dem Vorgang seines Lehrers, des Clemens von Alexandrien, mehr an die platonische Philosophie und schmiegte dasselbe der platonischen Lehre vom λογος oder νους noch genauer an. Weil nun die Neuplatoniker ihren λογος für gleichewig mit Gott hielten, so mußte Origenes mit dem Irenäus lehren: daß der Sohn schon von Ewigkeit her als Hypostase, mit welchem Worte Origenes den dogmatischen Dialect bereichert hat, existirt habe, und daß Gott immer Vater seines Sohnes gewesen sey. Demohngeachtet nahm aber Origenes keine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters an, sondern er leitete das Daseyn des Sohnes von dem freyen Willen des Vaters ab; weil er aber mit den Neuplatonikern behauptete, daß es nicht nothwendig sey, zwischen Ursache und Wirkung eine Succession anzunehmen, so ließ sich doch damit seine Behauptung, daß der Sohn von Ewigkeit her als Hypostase existirt habe, vereinigen. Überhaupt war die eigentliche Idee, welche Origenes von dem Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne hatte, diese, daß er sie in dem Verhältnisse betrachtete, welches zwischen der Ursache und ihrer Bestrebsamkeit zu wirken Statt findet; beyde können zu keiner Zeit von einander getrennt gedacht werden, obgleich die letztere von der ersteren abhängig ist. Deswegen konnte nun auch Origenes lehren, daß der Sohn geringer sey als der Vater. Er sagt: Der Vater ist Gott im höchsten Sinne des Wortes, der Sohn aber nicht also. Aus dieser Ursache nennt Origenes gewöhnlich den Vater mit dem Artikel τον Θεον den Gott, den Sohn aber ohne Artikel nur Θεον einen Gott, und sagt, daß die Welt ihren Ursprung habe von (ὑπο) dem Vater, und nur durch (δια)

den Sohn, und verlangt, daß man nicht zu dem Sohne, sondern zu dem Vater durch den Sohn beten soll. Vgl. Jo. Ge. Walch Diss. Vindiciae Origenis in doctrina de diuinitate Christi. Jen. 1727. 4.

Dionysius von Alexandrien, obgleich ein Schüler des Origenes, kehrte in dem Vortrage dieser Lehre wieder zu der philonischen Vorstellung von dem λογος ενδιαθετος und προφορικος zurück, nur daß er jenen λογος εγκειμενος und diesen λογος προπηδων nannte. Daher lehrte er denn, daß der λογος erst von der Zeit an, als er aus Gott ausfloß, persönliche Existenz habe, und daß eine Zeit gewesen sey, wo der Vater noch nicht Vater war. Darin stimmte er aber seinem Lehrer bey, daß der Sohn geringer sey, als der Vater, und er gieng in den Streitigkeiten, welche er mit dem Sabellius hatte, sogar noch weiter, indem er behauptete: der Sohn wäre von dem Vater substantiell verschieden, weswegen er denn auch im Jahr 260. wider den Gebrauch des Wortes ὁμοουσιος consubstantialis sprach. Dieses Wort gebrauchte nämlich Sabellius von dem λογος, um damit anzudeuten, daß er keine eigene Persönlichkeit habe, sondern mit dem Vater Eine ουσια oder Ein Wesen, d. h. Eine Person sey. Nachher im Jahr 269. hat auch die dritte antiochenische Synode, auf welcher Sabellius verdammt wurde, den Gebrauch des Wortes ὁμοουσιος von dem Sohne zugleich mit verdammt. Vergl. J. Wilh. Feuerlin Diss. Dei filium patri esse ὁμοουσιον antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno vtrum negauerint? Gött. 1785. 4.

Die übrigen nachfolgenden Lehrer in der orientalischen und griechischen Kirche, Theognostus, Katechet in Alexandrien, Pierias, Presbyter daselbst, Gregor der Wunderthäter, Lucianus, Presbyter zu Antiochien, Methodius, Bischoff zu Tyrus, traten zwar darin alle dem Origenes bey, daß der Sohn ein dem Vater subordinirtes Wesen sey; allein keiner von ihnen legt demselben eine gleiche Existenz bey. Hiemit waren auch die meisten Lehrer der abendländischen Kirche einverstanden. Cyprian hielt die Würde des Sohnes für geringer

als die Würde des Vaters, und statuirte bloß eine generische Einheit von beyden. Arnobius bedient sich zwar des Ausdrucks, daß der Sohn, welchen er sich als eine für sich bestehende Intelligenz dachte, von Natur Gott sey; aber demohngeachtet hielt er ihn für geringer als den Vater. Nach Novatianus ist zwar der Sohn mit Substantialität aus dem Vater hervorgegangen, aber nicht als nothwendige Folge der Natur des Vaters, sondern als Folge seines Willens. Durch diesen Hervorgang ist der Sohn auch erst zur Persönlichkeit gelangt, da er vorher nur in einem unpersönlichen Zustande als intelligible Kraft in Gott war; es kommt ihm also keine absolute Ewigkeit zu, und er ist deswegen geringer als der Vater. Nach Lactantius ist der Sohn der höchste aller Geister, der zwar für sich besteht, aber von Gott so wenig abgesondert werden kann, als ein Bach von seiner Quelle. Darin besteht auch die Einheit des Sohnes mit dem Vater. Der Sohn gieng als ein tönender Hauch aus Gott hervor, und deswegen heißt er λογος oder Wort. Dieses Hervorgehen aus dem Vater war aber bloß eine Wirkung des Willens des Vaters, weswegen dem Sohne weder absolute Ewigkeit, noch völlige Gleichheit mit dem Vater zukommt. Dionysius von Rom ist der merkwürdigste in dieser Periode, weil er eine Theorie aufgestellt hat, die sich dem nachher kirchlich gewordenen Lehrbegriffe am meisten nähert. Er verwirft die bisherige Vorstellung, daß der Sohn eine ausser Gott existirende Hypostase sey, und erklärt ihn für ein in Gott subsistirendes Subject, so wie auch den heiligen Geist. Die Ausdrücke ποιηθεις und κτισθεις, welche man bis daher ganz unbedenklich von dem Sohne gebraucht (vergl. T. G. Hegelmaier Diss. in quaestionem an quo sensu patres Ante-Nicaeni Christum dixerint creaturam. Tub. 1781. 4.) verwirft er, weil sie den Begriff eines Entstandenseyns in der Zeit involviren; der Sohn subsistirt aber immer in Gott. Er ist zwar von Gott γεννηθεις, gezeugt, aber es kann kein Moment gedacht werden, in welchem er noch nicht gezeugt gewesen wäre, weil er der λογος

oder die Weisheit Gottes ist, und Gott in keinem Momente ohne seine Weisheit gedacht werden kann. Dem Anschein nach ist dieß ganz die später üblich gewordene Vorstellungsart; aber sie ist es doch nicht; denn Dionysius dachte sich den Sohn und Geist nicht als absolute Hypostasen, sondern nur als hypostasirte Kräfte in Gott, den Sohn als die hypostasirte Weisheit, und den Geist als die hypostasirte geistige Wirksamkeit Gottes. Aus diesem Grunde sieht auch Dionysius den Vater nicht als die dritte Hypostase an, welche nach der spätern Kirchenlehre zugleich mit dem Sohne und Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen subsistirt, sondern er betrachtet den Vater als den höchsten Gott, in welchem der Sohn und Geist subsistiren.

Aus dieser zweyten Periode ergeben sich denn also folgende Resultate:

1) Auch in diesem Zeitraume hat das Dogma in der katholischen Kirche noch keine bestimmte Norm erhalten, weswegen es fast bey jedem Kirchenlehrer in einer andern Darstellung erscheint. Selbst in den noch vorhandenen Glaubensbekenntnissen, welche den Katechumenen vorgelegt wurden, herrscht keine Bestimmtheit, und die meisten sind in so allgemeinen Ausdrücken abgefaßt, daß jede besondere Meynung damit bestehen kann; vgl. Martini's Geschichte der Gottheit Jesu, Theil I. S. 284 ff.

2) Demohngeachtet schritt in dieser Periode das Dogma in seiner Ausbildung fort. Die Vorstellungsart, daß der Sohn nur eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes ohne eigene Persönlichkeit sey, hatte sich jetzt ganz aus der katholischen Kirche verloren, und dagegen fixirte sich in derselben die Meynung, daß der Sohn eine für sich bestehende Hypostase oder Person sey, immer mehr und fester.

3) Jedoch dachte man sich den Sohn ausser und nicht in dem Vater existirend oder subsistirend. Dem Einwurf, daß nach dieser Vorstellungsart zwey Götter daraus würden, begegnete man gemeiniglich damit: daß der Sohn

doch seinen Ursprung aus Gott habe, und also doch auch eine Grundursache aller Dinge sey, und daß zwischen Vater und Sohn die vollkommenste Einheit der Gesinnung und des Willens Statt finde. Nicht Allen scheint aber diese Antwort genügt zu haben; wenigstens gestand Dionysius von Rom, daß bey der Meynung, daß der Sohn und Geist zwey ausser dem Vater für sich bestehende Hypostasen wären, die Lehre von der substantiellen Einheit Gottes unmöglich bestehen könne. Indessen herrschte sie doch in diesem Zeitraume ganz allgemein und war auch von der Gestalt, welche das Dogma gegenwärtig hatte, nicht zu trennen. Denn

4) in Ansehung der Würde und Vollkommenheit wurde zwischen Vater und Sohn noch immer ein Stuffenunterschied angenommen: ein solches Subordinationssystem schließt aber die von Dionysius vorgeschlagene Vorstellungsart, daß Sohn und Geist in dem Vater subsistiren, nothwendiger Weise aus.

5) Daß man ausserdem dem Sohne fast allgemein die absolute Ewigkeit absprach, war damit auch nicht in Übereinstimmung zu bringen. Zwar nannte man den Sohn oder λογος sehr oft gleichewig mit Gott; aber nur, in sofern er als intelligible Kraft von Ewigkeit her in Gott war; erst mit seinem Hervorgang aus Gott trat er aus diesem idealen Zustande in einen persönlichen Zustand über. Dieß geschah zwar nach der Meynung der Meisten vor aller Zeit; aber da doch der Sohn damit erst angefangen hat, als Person für sich zu bestehen: so kann er auf keine Weise ewig im absoluten Sinne heissen. Bloß Origenes stellte den Satz auf, daß der Sohn als ausser dem Vater befindliche Hypostase von Ewigkeit her, ohne allen Anfang, existirt habe; fand aber damit, selbst unter seinen Schülern, fast gar keinen Beyfall.

6) Damit hängt auch die noch immer festgehaltene Meynung zusammen, daß das Daseyn des Sohnes nicht in dem Wesen des Vaters, sondern bloß in seinem Willen

seinen Grund habe. Denn hätte man schon das Erstere statuirt, so hätte man auch dem Sohne, gleich dem Vater, absolute Ewigkeit beylegen müssen. Aber von einer ewigen Zeugung des Sohnes von dem Vater befaßt der allgemeine Kirchenglaube dieser Periode noch nichts.

§. 280.

Von dem Ausbruch der arianischen Streitigkeiten bis auf die Vollendung des Dogma durch Augustinus und die Erscheinung des sogenannten Symbolum Athanasianum.

Bis an das Ende des dritten Jahrhunderts hat man also ohne alles Bedenken den Sohn *ποιηθεις*, *κτισθεις*, oder *κτισις*, *κτισμα*, *εργον*, *ποιημα*, d. h. ein Geschöpf genannt. Diese Gewohnheit führte aber endlich zu der Frage: woraus hat denn wohl Gott den Sohn erschaffen oder hervorgebracht? Gab man zur Antwort: aus Nichts, so wie alles andere; so bot sich die andere Frage dar: hat nun der Sohn dieselbe Natur, wie der Vater, oder ist er seinem Wesen nach von dem Vater verschieden? Das Letztere hatte wirklich Dionysius von Alexandrien, um gegen den Sabellius die Persönlichkeit des Sohnes zu retten, behauptet und deßwegen auch den Gebrauch des Wortes *ὁμοουσιος* von dem Sohne verworfen. Aber Andere waren anderer Meynung, und dieß gab nicht nur zur Entstehung des arianischen Streites Veranlassung, sondern gab auch dem kirchlichen Lehrbegriffe das Dogma von der Homousie oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Arius behauptete gegen seinen Bischoff Alexander: der Sohn Gottes ist ein Geschöpf, und zwar ist er von Gott aus Nichts (*εξ ουκ οντων*) erschaffen. Zwar ist dieses schon vor aller Zeit geschehen, aber der Sohn war doch nicht eher, als er erschaffen wurde, und mithin ist er nicht gleichewig mit dem Vater und kann nicht in demselben Sinne Gott genannt werden, als wie

der Vater. Er hat seine göttliche Würde nicht von Natur, sondern Gott hat sie ihm aus Gnaden verliehen, und er ist also geringer als der Vater.

Von dem Allem behauptete nun Alexander das Gegentheil: der Sohn ist nicht erschaffen, sondern aus dem Wesen des Vaters gezeugt (γεννηθεις), und da diese Zeugung eine nothwendige Handlung des Wesens Gottes ist, so ist sie so ewig, als wie Gott selbst ewig ist, und es kann also zwischen der Existenz des Vaters und der Existenz des Sohnes keine Zwischenzeit angenommen werden. Der Sohn ist also gleichewig mit dem Vater, ist von Natur Gott, und es findet zwischen ihm und dem Vater sonst gar kein Unterschied Statt, als daß der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist. So sehr diese Vorstellungsart dem Glauben der älteren Zeiten widersprach, so wußte sie doch die Betriebsamkeit und Beredtsamkeit des Athanasius auf der Kirchenversammlung zu Nicäa im J. 325 durchzusetzen. Es wurde auf derselben als Glaubensnorm festgesetzt:

1) Der Sohn ist gezeugt und nicht geschaffen (γεννηθεις ου ποιηθεις),

2) und zwar ist er von Ewigkeit gezeugt aus dem Wesen des Vaters (εκ της ουσιας του πατρος) und also mit dem Vater gleiches Wesens (ὁμοουσιος τω πατρι).

Von nun an wurde nun für Alle, die sich zu der ächt katholischen Kirche hielten, das Wort ὁμοουσιος das Erkennungszeichen, und man wollte damit sagen: daß bey der anfangslosen Zeugung die ganze Fülle des göttlichen Wesens auf den Sohn übergeflossen sey, weßwegen er weder seiner Natur noch seiner Existenz nach geringer sey als der Vater. Zwar verstand man unter dieser Homousie des Sohnes bloß eine Gleichartigkeit des Wesens und nicht eine numerische Einheit des Wesens; aber dieß stand der Behauptung, daß der Sohn in dem vollen Sinne Gott sey als wie der Vater, nicht im mindesten entgegen; wohl aber war es

schwer, das Dogma von der Einheit Gottes beyzubehalten; indessen man half sich jetzt, wie vordem, mit der Erklärung, daß man ja doch nur Eine Grundursache statuire.

Die nicänische Glaubensformel fand aber selbst unter den sogenannten Orthodoxen keinen allgemeinen Beyfall. Denn vielen war das Wort ὁμοουσιος anstößig, und zwar deßwegen, weil der Häretiker Paul von Samosata dasselbe gebraucht hatte, um damit zu sagen: daß der Sohn keine eigene Substanz habe, kein eigenes substantielles Wesen wäre, sondern mit dem Vater nur Eine und dieselbe Hypostase oder Person sey. In den vier ersten antiochenischen Formeln wurde zwar die Zeugung des Sohnes vom Vater angenommen, aber die Zeugung aus dem Wesen des Vaters stillschweigend verworfen. In der fünften antiochenischen Formel, oder der sogenannten Formula μακροστιχος, wurde dagegen der Ausdruck: der Sohn ist in Allem dem Vater ähnlich (ὁμοιος), in Vorschlag gebracht. Daraus entstand das Wort ὁμοιουσιος, welches man statt ὁμοουσιος von dem Sohne zu gebrauchen anfieng. Allein das war nicht Allen, welche zu dieser Parthey gehörten, angemessen, und in der zweyten sirmischen Formel wurde der Gebrauch sowohl von dem Worte ὁμοουσιος, als von dem Worte ομοιουσιος verworfen. Die dritte sirmische Formel bestätigte zwar dieses, aber sie gestattete doch den Ausdruck: der Sohn ist in allem dem Vater ähnlich (κατα παντα ὁμοιος); es war also bloß das Wort ὁμοιουσιος aufgeopfert, aber der Begriff doch beybehalten. Diese sämmtlichen Gegner des nicänischen Glaubensdecrets waren übrigens alle Gegner von der arianischen Vorstellungsart, daß der Sohn ein Geschöpf des Vaters sey. Sie lehrten eine Zeugung desselben, aber nur von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters wollten sie nichts wissen, und deswegen nahmen sie das nicänische Glaubensbekenntniß und das darin von dem Sohn gebrauchte Wort ὁμοουσιος nicht an. Demohngeachtet hatte aber das nicänische Symbol doch seine vielen Freunde und selbst sehr gewichtvolle Vertheidiger. Un-

ter diesen zeichneten sich im Fortgange der Zeit, ausser dem Athanasius noch Basilius, Hilarius und die beyden Gregore aus. Sie hielten zwar fest über der nicänischen Glaubensformel; allein einige Puncte derselben wurden doch mehr herausgehoben und näher bestimmt. Darunter gehörte hauptsächlich die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche man nun ausdrücklich, was in dem Nicänischen Symbol bloß angedeutet war, für nothwendig, d. h. in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet und mithin also für anfangslos und ewig erklärte. Die Homousie des Sohnes bestimmte man ebenfalls fester und zwar dadurch, daß man sagte: der Sohn ist ταυτοιουτος οιος πατηρ, d. h. der Sohn ist seiner Natur und seinem Wesen nach ganz derselbe als der Vater und es findet zwischen ihm und dem Vater nur eine Ungleichheit in der Ursache des Daseyns Statt. Der Vater ist nämlich ungezeugt, der Sohn aber gezeugt; und die ewige, anfangslose Zeugung ist eine schlechterdings unbegreifliche, der Natur Gottes eigene, und nur ihm und dem Sohne bekannte Sache (πραγμα αρρητον και φυσεως ιδιον Θεου). Weil nun dieser Ungleichheit in der Ursache des Daseyns ohngeachtet dem Wesen nach der Sohn ganz derselbe wie der Vater ist, so sprach man auch von der ταυτοτης des Sohnes, d. h. von der Einerleyheit seines Wesens mit dem Wesen des Vaters, die man sich indessen noch nicht numerisch, sondern bloß generisch dachte (Athanas. or. II. c. Ar. S. 326 ff. Basil. ep. 52. ep. 227. Hom. XXIV. Hilar. de Trin. II. Gregor. Naz. orat. XXXV. Athanas. exp. fid. T. I. S. 240. orat. III. c. Arian. S. 406. De decr. Syn. Nic. S. 258.)

Während sich aber auf diese Weise der nicänische Lehrbegriff durch gegenseitige Reibungen immer mehr verfeinerte, hatten die Vertheidiger desselben die abwechselndsten Schicksale. Bald hatten sie die Oberhand, und die Gegner desselben nach allen ihren verschiedenen Partheyen und Namen wurden gedrückt; bald wurden sie verfolgt, und die Antinicäner spielten die Gebieter und Meister. Zu einer

und der nämlichen Zeit hatten oft die Vertheidiger des nicänischen Glaubensbekenntnisses hier, und die Bestreiter desselben dort die Oberhand, je nachdem die Theologie der Regenten beschaffen war. Denn diese war vom Anfange dieses langen Streites an jederzeit von dem größten Einfluß, wie denn endlich auch die Geneigtheit des Kaisers Theodosius des Großen dem nicänischen Glauben den Sieg auf immer verschafft hat. Zwar hatte schon Athanasius im Jahr 362. auf der alexandrinischen Synode die nicänische Glaubensformel bestätigen lassen; und dreyzehn Jahre nachher machte, ganz nach dem Sinne derselben, die Synode in Illyricum die Entscheidung, daß die τριας des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (ὁμοουσιος) sey. Allein dieß alles hätte nichts gefruchtet, wenn nicht die weltliche Macht den Ausschlag für die nicänische Glaubensformel gegeben hätte. Sobald nur Theodosius der Große zuerst die Regierung über den Orient angetreten hatte, so gab er im Jahr 380. ein Gesetz, daß jeder, der den Namen eines katholischen Christen führen wolle, an Eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreyheit glauben müsse (Cod. Theod. XVI. Tit. I. l. 2.). Im Jahr 381. berief er das zweyte allgemeine Concilium nach Constantinopel, und absichtlich hatte er nur solche Bischöffe eingeladen, von deren theologischen Denkart er versichert war, daß sie für die nicänische Lehre stimmen würden. Auf dieser Versammlung wurde nun das nicänische Glaubensbekenntniß mit einigen Zusätzen wiederholt, und darin namentlich zu glauben befohlen: „an Einen Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, welcher aus dem Vater vor aller Zeit gezeugt ist, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater." Die Beschlüsse dieser Versammlung erhielten hierauf die kaiserliche Bestätigung, und Theodosius gab ein Gesetz, daß alle Kirchen, welche bisher die Ketzer, d. h. vornämlich die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffes besessen hatten, den Katholiken eingeräumt werden sollten (Cod. Theodos. XVI. Tit. l. l. 3.). Anfänglich erstreckte

sich zwar die Kraft dieses Mandats nur über den Orient, da Valentinian den Occident beherrschte; als aber Theodosius Herr des ganzen Reiches wurde, so wurden überall die Gegner des Nicänischen Lehrbegriffs verfolgt. Und als Theodosius Söhne und Nachfolger damit fortfuhren, so wurde im ganzen römischen Reiche der Arianismus nach allen seinen verschiedenen Zweigen allmählich, bis auf einige kleine Überreste, ausgerottet. Zwar fand er noch unter den Gothen, Vandalen, Burgundionen und Longobarden eine Zeit lang Schutz; endlich verschwand er aber auch unter diesen Völkern, und die ganze Christenheit bekannte mit der nicänisch-constantinopolitanischen Glaubensformel die Homousie und ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters. Unterdessen hatte aber das Dogma durch Augustinus seine letzte Bestimmung erhalten. Bis auf seine Zeit nannte man den Sohn ὁμοουσιος τω πατρι in Bezug auf die vollkommene Einerleyheit seiner Substanz mit der Substanz des Vaters, die man sich beyde als aussereinander befindlich dachte. So lange lehrte man also nur eine generische Einheit des Vaters und Sohnes; allein Augustinus wollte alle Einheit der Gattung und Art schlechterdings ausgeschlossen wissen, und drang ganz bestimmt auf eine numerische oder Zahleinheit (de Trin. VI, 6. vergl. 4.). Sein Ansehen verschaffte dieser Bestimmung bald überall Eingang, und von der Zeit an, als sie durch das fälschlich sogenannte Symbolum Athanasianum noch mehr Publicität erhielt, wurde sie und blieb symbolisch.

Aus dieser dritten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

1) Die arianische Streitigkeit gab die Veranlassung, daß man als Lehrnorm festsetzte: der Sohn ist nicht geschaffen, sondern erzeugt, und zwar aus dem Wesen des Vaters erzeugt, daher er mit ihm auch gleiches Wesens, und ewig und anfangslos ist. Im Fortgange des Streites bestimmte man dieses

noch näher also: die Zeugung des Sohnes ist ein nothwendiger Act, eine nothwendige Folge der Natur des Vaters, daher kommt dem Sohne absolute Ewigkeit zu, wie dem Vater, weil der Vater vermöge seiner Natur immer als der Zeugende gedacht werden muß.

4) Die gewaltsamen Maaßregeln des Kaisers Theodosius des Großen und seiner beyden Söhne machten diese Bestimmungen zum herrschenden Glauben der Kirche.

5) Augustinus, dessen Lehrbegriff in das sogenannte Symbolum Athanasianum oder Quicunque überging, verdrängte endlich die, bis jetzt herrschende, Vorstellungsart von der bloßen generischen Einheit des Sohnes mit dem Vater, und wußte dagegen den Satz geltend zu machen: daß der Sohn der Zahl nach (numerisch) mit dem Vater Eins wäre, und daß beyde nebst dem heiligen Geiste in dem Einigen göttlichen Wesen (ουσια) subsistiren.

Dieß ist der Lehrbegriff aller nachfolgenden Zeiten blieben. Ihm zu Folge wird also gelehrt:

1) Daß der Sohn eine von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, Personen, Subjecten oder Suppositis sey, welche in dem Einigen göttlichen Wesen subsistiren.

2) Der Sohn ist aus dem Vater von Ewigkeit her gezeugt, d. h. in dem Vater liegt der Grund, warum der Sohn in dem Einigen göttlichen Wesen ohne Anfang und Beginn so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.

3) Der Sohn haucht zugleich mit dem Vater den heiligen Geist aus, d. h. in dem Sohne liegt wie in dem Vater der Grund, warum der heilige Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art subsistirt.

§. 281.

Geschichte des Dogma von dem heiligen Geiste.

Vergl. Zieglers Geschichtsentwicklung des Dogma von dem heiligen Geiste von den frühesten Zeiten an, bis auf das florentinische Concilium im 15. Jahrhunderte, in seinen theologischen Abhandlungen, Theil I. Göttingen 1791. S. 77 ff.

J. G. Rosenmüller Obss. nonnullae ad historiam dogmatis de Spiritu S. pertinentes. Erl. 1782. 4.

Kritik und Erklärung des dritten Artikels des christlichen Glaubens oder die Lehre vom heiligen Geiste aus Zeitbegriffen. Zerbst 1804. 8.

Das Theologumenon vom Pneuma Hagion als der Mutter des Geistes in seinem Zusammenhange mit den allgemeinen theogonischen Begriffen der morgenländischen, und den besondern der jüdisch-christlichen Gotteslehre dargestellt, in Karl Imm. Nitzsch's theologischen Studien, Leipzig 1816. 8.

Erste Periode.

Von dem Ende des apostolischen Zeitalters bis auf Tertullian.

Da schon im N. T. über das πνευμα ἁγιον unbestimmt gesprochen wird, so läßt sich gar nicht anders erwarten, als daß sich auch in den Schriften der zunächst folgenden Kirchenlehrer über dieß Dogma die größte Unbestimmtheit und Mannichfaltigkeit der Lehrart findet. Gewiß ist es indessen, daß man das Bekenntniß des heiligen Geistes für einen Glaubenspunct schon in den allerfrühesten Zeiten gehalten habe. Der Beweis liegt in den alten Symbolis, welche man den Katechumenen vorgelegt hat (vergl. Walch Bibl. Symb. vet. S. 55 ff.). Aber auch in ihnen liegt das Dogma noch ganz unbestimmt und unentwickelt. Von allen Seiten her offenbart es

es sich also, daß vielleicht in dem ganzen christlichen Glauben bis auf Tertullians Zeitalter kein Punct so unbestimmt und schwankend war, als die Lehre vom heiligen Geist. Daher stößt man auf die verschiedensten Meynungen darüber. Einige hielten

1) den heiligen Geist für einen und denselben mit dem Sohne oder λογος. Nach dem Dafürhalten einiger neueren Gelehrten wäre auch diese Meynung auf das N. T. gegründet. Allein es läßt sich wohl schwerlich genugthuend beweisen, daß der Ausdruck πνευμα ἁγιον im N. T. häufig mit λογος gleichbedeutend sey, da beyde Ausdrücke niemals in Verbindung mit einander vorkommen. Indessen, wenn es sich auch im Gegentheil leichter darthun läßt, daß im N. T. unter λογος etwas anderes verstanden sey, als unter dem πνευμα ἁγιον; so läßt sich doch nicht läugnen, daß einige Lehrer der zunächstfolgenden Zeit sich unter dem πνευμα ἁγιον ganz und gar nichts anders als den λογος gedacht haben. So sieht man aus Hermas Pastor (Simil. V. c. 2, 5.), daß er das höhere Wesen, welches in dem Menschen Jesus wohnte, für den heiligen Geist gehalten habe. Nach Hieronymus (ep. 84. ad Pammach. und ad Gal. IV, 5.) hätte in weit spätern Zeiten diese Meynung noch einen Vertheidiger an Lactantius gehabt, welches sich auch dadurch zu bestätigen scheint, daß Lactantius in allen seinen Schriften durchaus nichts von dem heiligen Geiste sagt. Ausserdem haben es Souverain in seinem von Löffler übersetzten Platonismus der Kirchenväter, Ziegler in der angeführten Abhandlung, und Lange in seiner Dogmengeschichte, noch von mehreren zunächst auf das apostolische Zeitalter lebenden Lehrern wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie gleichfalls den Sohn und Geist identificirt hätten. Keil aber in seiner Abhandlung: Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und Geiste gemacht haben? welche in Flatt's Magazin für christliche Dogmatik 4. St. S. 34 ff. abgedruckt ist, hat einen be-

deutenden Widerspruch erhoben. Wenn sich aber auch diese dunkle Sache bey einem jeden Schriftsteller dieser Periode in ein ganz vollkommenes Licht setzen ließe: so muß man doch in jedem Falle zugeben, daß wenigstens einige den Sohn und den Geist identificirt haben. Vielleicht läßt sich aber der Sache noch eine andere Ansicht geben. Manche nahmen an, daß Gott vermittelst des Geistes den λογος oder Sohn geboren oder gezeugt habe. Deswegen nennt Tatianus den λογος das erstgeborne Werk des Geistes (εργον πρωτοτοκον του πνευματος, Orat. ad Graec. S. 145.) In eben dem Sinne wurde in dem Euangelium secundum Hebraeos der heilige Geist die Mutter Christi genannt (Orig. Comment. in Joh. T. IV. S. 61. ed. d. l. Rue.)

Theophilus von Antiochien sagt: daß Gott durch die Weisheit, worunter er bekanntlich den heiligen Geist versteht, seinen Logos gezeugt habe (ad Autol. II. c. 14.)

Auch Clemens von Alexandrien läßt, nach einer andern modificirten Vorstellung, den Logos vermittelst des νους in Gott erzeugt werden.

Zwar meynte Origenes, der heilige Geist wäre im Euangelium secundum Hebraeos bloß in Hinsicht auf den Ausspruch Jesu, Matth. XII, 50. wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter die Mutter Christi genannt, weil der heilige Geist im ausnehmendsten Sinne der Vollstrecker und Vollbringer des göttlichen Willens sey. Dagegen behauptet Hieronymus: daß die Benennung des heiligen Geistes: Mutter Christi, bloß daher rühre, weil das hebräische Wort רוח ein nomen generis foeminini wäre. In den neuern Zeiten hat Grabe (Specil. Pattr. I. S. 327.) den Ausdruck also erklärt: die judaisirenden Christen in Palästina, nannten den heiligen Geist deshalb die Mutter des Messias, weil sie die Stimme vom Himmel, welche bey der Taufe Jesu den niedersteigenden Geist begleitete, um die Sohnschaft des Täuflings zu erklären, für eine

Stimme des Geistes selbst nahmen, und diesen nun, um dem Geheiligten nicht zwey himmlische Väter zu geben, zur göttlichen Mutter ernannten. Daraus gienge also hervor, daß diesen judaisirenden Christen, welche das Euangelium secundum Hebraeos lasen, das πνευμα ἁγιον eben das war, als andern Christen der λογος oder Sohn, das Princip aller physischen und moralischen Einflüsse auf die Welt, also auch aller Offenbarungen, Theophanieen und Wunderwerke Urheberin, und in sofern Mutter des Messias, als dieser durch die Taufweihe ein inneres göttliches Leben und Wesen von ihr empfangen hatte. Noch bey dem Fab. Mar. Victorinus, einem Heidenchristen am Ende des 4ten Jahrhunderts, welcher Libri IV. de sanctissima Trinitate contra Arium geschrieben hat, findet man den heiligen Geist die mater Jesu genannt; aber auf die Zeugung des Sohnes von dem Vater durch den Geist bezogen, und diese Erklärung ist wohl auch die richtigste.

Es läßt sich vermuthen: daß man im zweiten Jahrhunderte auch folgende Theorie über den Logos und Geist hatte: Gott hat vermittelst seines Geistes den λογος in sich erzeugt. Als dann vor oder bey der Schöpfung der λογος mit Substantialität aus Gott ausfloß, so blieb zwar der Geist in Gott zurück; weil aber der λογος nach einem unpersönlichen Zustande in Gott durch ihn erzeugt worden war: so steht er mit dem Geiste in eben dem genauen genetischen Verhältnisse wie mit Gott selbst. — Daraus läßt sich nun nicht nur erklären, wie man den heiligen Geist die Mutter Christi nennen, sondern auch, wie man den λογος und Geist identisch betrachten konnte. Es geschieht nach einer metonymischen Verwechslung der Wirkung mit ihrem Mittel.

2) Nach einer andern Vorstellungsart dieser Periode wurde der heilige Geist als eine bloße göttliche Kraft betrachtet. Dieß ist von Athenagoras ganz gewiß, welcher mit allen denen, die die orientalische Emanationstheorie in ihrem reinen und ächten Sinne auffaßten, das

πνευμα ἁγιον einen Ausfluß (ἀποῤῥοια) aus der Gottheit nennt, der zu seiner Zeit wie ein Sonnenstrahl wieder in dieselbe zurückkehre (Leg. c. 10.) Damit ist der Begriff der Personalität, d. h. einer abgesonderten Selbstständigkeit durchaus unvereinbar. Bey weitem der grössere Theil der in diese Periode fallenden christlichen Schriftsteller scheint aber

3) sich doch unter dem πνευμα ἁγιον ein für sich bestehendes Subject gedacht zu haben. Wenn Justinus Martyr sagt: daß die Christen den prophetischen Geist ausser dem Vater und Sohne nach dem dritten Range göttlich verehren (Apol. mai. S. 19.), so muß er sich offenbar etwas Selbstständiges unter demselben gedacht haben.

Theophilus nennt das πνευμα ἁγιον auch σοφια (ad Aut. II. S. 355.), unterscheidet es aber unter dieser Benennung ausdrücklich von dem λογος (I. §. 7. S. 341. II. S. 360.); weswegen die Vermuthung, daß er sich dasselbe als ein für sich bestehendes Subject vorgestellt habe, allen Grund hat.

Irenäus nennt das πνευμα ἁγιον bald spiritus sanctus, bald sapientia, und betrachtet dasselbe und den λογος als Gottes Gehülfen bey der Schöpfung (adu. Haer. IV, 10, 1. 7, 4.). Daß er sich aber beyde als eigene Subjecte gedacht habe, lehrt eine andere Stelle (V, 36, 2.), wo er sagt: daß man durch den Geist zum Sohne und durch den Sohn zum Vater gelange. Daraus geht zugleich hervor, daß Irenäus zwischen Vater, Sohn und Geist ein Subordinationsverhältniß angenommen habe.

Aus diesen historischen Daten läßt sich nun folgendes Resultat ziehen:

1) Die Lehre von dem πνευμα ἁγιον wurde in dieser Periode fast mit noch mehr Unbestimmtheit und Varietät vorgetragen, als das Dogma vom λογος.

2) Zwar scheint die Vorstellungsart, daß der heilige Geist ein für sich bestehendes Subject sey, ebenfalls auch die vorherrschende gewesen zu seyn; aber

a) man dachte sich darunter ein ausser Gott existirendes Subject, und nahm

b) eine Abstufung zwischen dem Sohne und Geist an. Dieß sagt nicht nur Irenäus mit deutlichen Worten; sondern es liegt auch in der ganzen Vorstellungsart des Zeitalters über die heilige τριας des Vaters, Sohnes und Geistes, die auf dem Subordinationsprincip beruhte.

3) Ausserdem wurden über das πνευμα ἁγιον noch keine andern Bestimmungen gemacht; und

4) zu bemerken ist, daß das πνευμα ἁγιον auch öfters σοφια, sapientia genannt wird.

Der Grund liegt darin, weil in dem kabbalistischen System die dritte Sephirah oder der dritte Ausfluß aus Gott בינה genannt wird, welches Wort auch durch σοφια übersetzt werden kann.

§. 282.

Zweyte Periode.

Von Tertullian bis auf die Synode zu Alexandrien im Jahr 362.

Diese Periode beginnt mit den Montanisten, deren System sich bekanntlich einzig und allein um das Dogma von dem heiligen Geist oder Paraklet herumgedreht hat. Sie haben daher auch zur Entwicklung desselben mehr gethan, als die Lehrer der katholischen Kirche zu ihrer Zeit. Durch sie wurde nämlich die Persönlichkeit des heiligen Geistes zum bleibenden Lehrsatz gemacht.

Aus Tertullian lernt man ihre Theorie kennen. Dieser stellt sich den heiligen Geist als einen Ausfluß aus Gott vermittelst des Sohnes, oder durch den Sohn vor; die Substantialität Gottes ist auf ihn übergeflossen; aber nur zum Theil; daher Tertullian den heiligen Geist eine Partikel der Gottheit (pars totius) nennt, und ihn natürlicher Weise für geringer als den Vater und Sohn hält. Er betrachtet Geist, Sohn und Vater im Verhältnisse dreyer sich erhebender Stufen (adu. Prax. c. 4. 8. 13. 26. 28. 31.). Schwerlich würde man aber auf die alleinige Autorität der Montanisten in der katholischen Kirche gleich so allgemein die Persönlichkeit des heiligen Geistes angenommen haben, wenn nicht die alexandrinischen Lehrer eine Frage erhoben hätten, welche die Persönlichkeit des heiligen Geistes voraussetzt.

Obgleich Clemens von Alexandrien wenig oder nichts Bestimmtes über das πνεύμα άγιον sagt: so deckt doch eine ganz kurze Stelle in seinen Strom. lib. V. S. 710. den Weg auf, welchen nun das Dogma in seiner Fortbildung genommen hat.

Hier erklärt Clemens eine Stelle im Plato von der heiligen Dreyheit, und bemerkt am Ende: das Dritte ist der heilige Geist, das zweyte aber der Sohn, durch welchen nach dem Willen des Vaters alles gemacht ist. Daß alles durch den Logos oder Sohn geschaffen worden sey, war eine ganz allgemeine, und besonders unter den platonisirenden Kirchenlehrern zu Alexandrien feststehende, Vorstellungsart. Wenn man nun aber vom Vater, Sohn und Geist sprach, so mußte man natürlicherweise fragen: ist denn der heilige Geist unerschaffen, oder ist er auch durch den Sohn erschaffen worden? Diese Frage beschäftigte die alexandrinischen Lehrer, und hauptsächlich Clemens Schüler, den Origenes.

Nach seiner Erörterung der Sache ist Nichts unerschaffen oder ungezeugt als der Vater, und da der Sohn alles erschaffen hat, so muß er also auch den heiligen Geist erschaffen haben. Doch ist der heilige Geist unter

allen Geschöpfen, die der Sohn erschaffen hat, das vorzüglichste. Weil er aber Daseyn und alle moralischen Eigenschaften durch den Sohn empfangen hat, so ist er nicht nur geringer wie der Sohn, sondern er heißt auch deswegen nicht ebenfalls Sohn Gottes, sondern Geist Gottes, weil er nicht wie der λογος seinen Ursprung unmittelbar von Gott, sondern nur mittelbar durch den Sohn hat. (Comment. in Joh. T. IV. S. 60. d. l. lae S. 235. de princ. l. 3.). Diese Theorie, welche zwar auf der Personalität des heiligen Geistes beruhet, ihn aber zu einem Geschöpfe machte, breitete sich nun immer weiter aus. Auch Arius hielt den heiligen Geist für ein Geschöpf des λογος (Athanas. c. Arian. S. 141. ed. Pot. 1627. ad Serap. Op. S. 185.)

Um so merkwürdiger ist es daher, daß in dem, gegen Arius gerichteten, nicänischen Glaubensbekenntnisse bloß steht: wir glauben auch an den heiligen Geist. Dieser Umstand giebt deutlich zu verstehen: daß die Gegner des Arius in diesem Puncte damals mit ihm noch übereinstimmend dachten. Deswegen ist der heilige Geist auch in diesem Symbolum nicht Gott genannt, welches keine zufällige Auslassung ist. Denn bis jetzt war es noch nicht gewöhnlich, ihn so zu nennen. Selbst einige Zeit hernach wurde es noch für ketzerisch gehalten, wenn man es that.

Gregor von Nazianz erzählt (orat. funebr. Basil. ed. Billii Vol. I. S. 364.), daß Basilius Feinde demselben aufgelauert hätten, ob er den Namen Gott von dem heiligen Geiste gebrauchen würde.

Basilius war auch auf seiner Hut, und erklärte einmal in einer Predigt: der heilige Geist ist nicht Gott, aber Gottes Geist (ουτε αυτος ὁ Θεος αλλα Θεου πνευμα, Homil. in seinen baptism.)

Auf gleiche Art schrieb Eusebius von Cäsarea: die katholische Kirche erkennt keinen andern Gebornen als den eingebornen Sohn Gottes, des göttlichen Namens

würdig (de eccl. Theologia I, 11.). Thaten dieß diese beyden Männer: so ist gar nicht zu verwundern, wenn Hilarius in den zwölf Büchern von der Trinität so wenig als Cyrill von Jerusalem in der 16ten und 17ten Katechese, wo er weitläuftig den Artikel vom heiligen Geiste ausführt, ihn Herrn und Gott nennen. Indessen trägt doch Hilarius Bedenken, ihn ein Geschöpf (creatum) zu nennen. Im Fortgange des arianischen Streites sahen es auch mehrere ein, wie bedenklich dieß sey, und daß man die Homousie des Sohnes ohnmöglich ganz sicher stellen könne, wenn man den heiligen Geist nicht auch aus der Reihe der Geschöpfe herausnehme.

Macedonius, Bischoff zu Constantinopel, der zu den Semiarianern und Gegnern des nicänischen Lehrbegriffs gehörte, gab die Veranlassung dazu. Ganz übereinstimmend mit dem ältern Lehrbegriff hielt er den heiligen Geist für eine durch den Sohn erschaffene, und mithin dem Vater und Sohn untergeordnete Hypostase. Er versagte ihm demgemäß das Prädicat Gott, nannte ihn nur διακονος und ὑπηρετης und erklärte, daß er nicht die Verehrung des Vaters und Sohnes verdiene (Sozom. H. E. II, 45. Theod. H. E. IV, 27.).

Dagegen erhoben sich nun jetzt mit aller Kraft Athanasius, Basilius der Große, die beyden Gregore, Didymus und andere, und der Kampf gegen die Pneumatomachen, wie man nun die Anhänger des Macedonius und alle diejenigen nannte, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf hielten, verflocht sich ganz in die weitausgebreitete arianische Streitigkeit. Man sahe nämlich ein, daß, weil es in der Schrift heisse: „alles was der heilige Geist habe, das gehöre dem Sohn," der Sohn ebenfalls ein Geschöpf seyn müßte, wenn es der heilige Geist wäre. (Athanas. ep. 3. ad serap. Gregor. Naz. orat. 37.)

Athanasius wußte es daher dahin zu bringen, daß auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. auch

dieses festgesetzt wurde: „der heilige Geist gehört zur heiligen Trias, welche nicht getrennt werden darf. Wer also den heiligen Geist von dem Wesen Christi absondert, und ihn ein Geschöpf nennt, der ist zu anathematisiren.“

Aus dieser zweyten Periode ergeben sich also folgende Resultate:

1) Durch die Montanisten und durch Tertullianus wurde der Glaube an die Persönlichkeit des heiligen Geistes erst eigentlich festgegründet; aber noch mehr

2) durch Origenes, aus dessen Schule sich übrigens der Lehrsatz verbreitete, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes, und mithin geringer als der Sohn und Vater sey.

3) Diese Vorstellungsart erhielt sich bis an das Ende der Periode, wo auf die vom Macedonius gegebene Veranlassung gegen ihn und die Arianer auf der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. dieselbe als ketzerisch verworfen ward.

4) Indessen war dieser Beschluß bloß negativ, und obgleich der heilige Geist dadurch aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben ward, so wurde doch seine Gottheit nicht positiv bestimmt. Denn bis jetzt war es noch nicht Sitte, den heiligen Geist Gott zu nennen.

§. 283.

Dritte Periode.

Von der Synode zu Alexandrien im Jahr 362. bis auf Augustinus und die Erscheinung des Symbolum Athanasianum.

Was die Synode zu Alexandrien nur negativ ausgedrückt hatte, das drückte der römische Bischoff Damasus auf einer Synode zu Rom im Jahr 372. positiv aus.

Es wurde nämlich der dogmatische Beschluß gefaßt: der heilige Geist darf nicht von der Gottheit getrennt werden, sondern ist in Rücksicht an Kraft und Ehre als gleich vollkommen mit Vater und Sohn zu verehren. Damit wurde also feyerlich und so bestimmt als möglich proclamirt, daß Vater, Sohn und Geist vollkommen gleiche Hypostasen wären. Im Jahr 373. that die Synode in Illyrien noch einen Schritt weiter: sie stellte den Lehrsatz auf, daß die τριας des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes gleiches Wesens (ὁμοουσιος) sey. Diese zwey Bestimmungen wurden für das Abendland eben so entscheidend, als der Ausspruch des, neun Jahre darauf (381.) zu Constantinopel gehaltenen, zweyten allgemeinen Concils für das Morgenland. In dem auf demselben wiederholten nicäischen Glaubensbekenntnisse wurde nämlich der Artikel vom heiligen Geiste folgendermaßen erweitert: Wir glauben an το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το εκ του πατρος εκπορευομενον, το συν πατρι και υἱω συμπροσκυνουμενον συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων. Darin ist zwar der Homousie oder Consubstantialität des heiligen Geistes nicht ausdrücklich oder explicite gedacht, aber sie liegt doch implicite in dem ihm beygeschriebenen Ausgehen aus dem Vater, und in der Forderung, den heiligen Geist gleich dem Vater und Sohn zu verehren. Man that es wohl ganz absichtlich, daß man ihrer nicht namentlich gedachte, weil die Neuheit der Sache Vorsicht anrieth. Aus eben dem Grunde nannte man ohne Zweifel den heiligen Geist auch bloß „den Herrn und Lebendigmacher" (το κυριον και το ζωοποιον) und nicht Gott, weil es nur zu bekannt war, daß es nicht die bisherige Gewohnheit gewesen ist, den heiligen Geist geradezu Gott zu nennen. Der Sache nach brachten es also die rüstigsten Kämpfer gegen die Pneumatomachen, Athanasius, Gregorius Nazianzenus, Gregorius Nyssenus, Basilius, Didymus, Hilarius und andere nach und nach so weit, daß man den heiligen Geist als einen dem Vater und Sohn ganz vollkommen gleichen Ver-

on oder Hypostase betrachtete. Die Fortschritte der folgenden Zeit beschränken sich daher größtentheils nur darauf, daß man sich auch angewöhnte, mit eben den Ausdrücken von dem heiligen Geiste zu sprechen, als von dem Vater und Sohne.

Indessen durch Augustinus gieng doch noch eine wesentliche Veränderung des Dogma vor; er verwandelte nämlich, die unter Homousie bisher verstandene, Gleichartigkeit des Wesens in eine numerische Einheit, so daß also von seiner Zeit an das πνευμα ἁγιον als eine Hypostase betrachtet wird, die mit den Hypostasen Vater und Sohn eine Einheit ausmacht. „Eine andere Person, heißt es im Symbolum Quicumque, ist der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der heilige Geist; doch haben der Vater, der Sohn und der heilige Geist eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleiche Majestät. Der Vater ist Gott, der Sohn Gott, auch der heilige Geist Gott, und doch sind nicht drey Götter, sondern es ist Ein Gott."

Am Schluße dieser dritten Periode zeigt sich also:

1) daß die Folge von der geschehenen Anathematisirung der Meynung, der heilige Geist wäre ein Geschöpf, diese war, daß der heilige Geist allmählich zum ὁμοουσιος des Vaters und Sohnes gemacht wurde.

2) Man erkannte ihn deswegen gleicher göttlicher Anbetung würdig.

3) Indessen, ob man gleich die Gottheit des heiligen Geistes gar nicht mehr bezweifelte: so trug man doch, nach der Gewohnheit der vorhergehenden Zeiten, lange noch Bedenken, ihn in concreto Gott zu nennen. Das athanasianische Symbolum ist das erste öffentliche Actenstück, worin er Gott heißt.

4) Augustinus schob endlich der Homousie den Begriff der wesentlichen Gotteinheit unter, und von dieser Zeit an wird nun der heilige Geist als eine

Person betrachtet, die dem Wesen nach eine Einheit mit Vater und Sohn macht.

§. 284.

Vierte Periode.

Von dem Augustinus bis auf die neuern Zeiten.

Geschichte des Dogma vom Ausgange des heiligen Geistes.

Vergl. J. G. Walch Historia controuersiae de processione spiritus sancti. Jenae 1751. 4.

Pfaff historia succincta controuersiae de processione spiritus sancti. Tubingae 1769. 8.

Theophanes Procopowicz Historia in qua de ortu et progressu controuersiae de processione spiritus sancti narratur. (Gotha) 1767. 8.

So wie nun durch Augustinus das Dogma bestimmt war, so blieb es im Ganzen; nur über einen Nebenpunct erhob sich eine Streitigkeit, die endlich zur Trennung der griechischen und lateinischen Kirche Veranlassung gegeben hat. Die Sache betraf die Frage: ob der heilige Geist nur vom Vater, oder ob er vom Vater und Sohn zugleich ausgehe?

Die Controvers gründet sich auf die Erklärung Jesu Joh. XIV — XVI. über das πνευμα αληθειας und insonderheit auf die Äusserungen, daß dasselbe vom Vater ausgehe (εκπορευεσθαι), und daß dasselbe der Vater oder er (Jesus) sende (πεμπειν). Wenn man also bey dem Ausdrucke εκπορευεσθαι bleibt, so lehrt das N. T. selbst keinen Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne. Indessen bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts hinein hatte diese Idee kein Interesse, und wenn man auch bisweilen nach der Bibel sagte: der heilige Geist gehet vom Vater aus, so war es eine bloße Formel, bey der man sich nichts weiter denken konnte, als: der heilige Geist hat,

wie alle erschaffene Dinge, seinen Ursprung vom Vater. Denn bis über den Anfang des arianischen Streites herab wurde ja auf die Autorität des Origenes allgemein geglaubt: daß der heilige Geist ein Geschöpf des Vaters durch den Sohn sey. Man konnte daher eben so gut sagen: der heilige Geist geht auch vom Sohne aus, wenn man es so verstand: der heilige Geist hat seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn. Daß man auch wirklich bisweilen so gesprochen habe, ersieht man aus Eusebius (de eccles. Theol. III, 4.). Dieser erzählt, daß Marcellus von Ancyra aus dem Satze: der heilige Geist gehe vom Vater und vom Logos aus, geschlossen habe, daß der Vater und der λογος keine zwey verschiedenen Personen oder Hypostasen seyn könnten. Da Marcell die Prämisse dieses Schlußes als einen unter den Orthodoxen ausgemachten Satz ansieht, und Eusebius wohl der Folgerung, aber nicht der Prämisse widerspricht, so kann man mit allem Rechte annehmen, daß man damals schon, wenigstens bisweilen, von einem Ausgang des heiligen Geistes aus dem Sohne gesprochen habe. Die Idee, welche man dabey hatte, war aber keine andere als diese, daß der heilige Geist seinen Ursprung von dem Vater durch den Sohn habe. In der Folge, als man von Seiten der Vertheidiger des nicänischen Lehrbegriffes Bedenken trug, den heiligen Geist ein Geschöpf zu nennen, und als endlich auf der alexandrinischen Synode, im Jahre 362. der heilige Geist aus der Reihe der Geschöpfe herausgehoben wurde, mußte diese Idee freylich modificirt werden, weil nun von dem Ursprung des heiligen Geistes, durch eine Erschaffung keine Rede mehr seyn durfte. Die Homousie oder Wesensgleichheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne war dasjenige, was man eigentlich gegen die Pneumatomachen zu erkämpfen suchte, weswegen denn obige Idee also modificirt wurde: der heilige Geist hat von dem Vater Daseyn und gleiches Wesen erhalten durch den Sohn. Dieß drücken die Vertheidiger des nicänischen Glaubens auf verschiedene Weise aus.

Athanasius sagt: der heilige Geist ist ein Aushauch (πνοη) des Vaters, und der Sohn ist die Quelle (πηγη) des heiligen Geistes (ad Serap. T. II. S. 21. de humana patern. S. 469.)

Gregor von Nyssa sagt: der heilige Geist gehet vom Vater aus, ουκ αμεσως αλλ' εμμεσως, d. h. nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Sohnes (Opp. Tit. I. S. 459.). Etwas früher hatte sich auf gleiche Weise schon Epiphanius also erklärt: der heilige Geist εκπορευεται εκ πατρος και λαμβανει παρ' υιου (Haer. 62, 4.).

Cyrill drückte sich so aus: der heilige Geist ist εκ πατρος δι' υιου oder προχεομενον εκ πατρος δι' υιου (de orat. lib. I. Nr. 9.). Hieraus läßt sich also ganz klar erkennen, was man unter dem Ausgang (προοδος, προελευσις, εκπορευσις, εκπεμψις) des heiligen Geistes verstanden hat, nämlich dieses: der heilige Geist hat sein Daseyn aus dem Vater durch den Sohn, und zwar so, daß er beyden ὁμοουσιος ist. Die ganze Vorstellungsart beruht also auf folgendem Schema: der Vater ist αιτιον (die Grundursache), der heilige Geist αιτιατον (das Bewirkte) und der Sohn εν μεσω (das Vermittelnde, die caussa media, wodurch der Vater die Gottheit dem heiligen Geist mitgetheilt habe). Nichts andres wollte man auch sagen, wenn man von dem Ausgange des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne sprach, wie z. B. Epiphanius (Haer. 74, 7.). Denn die Meynung, daß der Sohn die primitive Ursache des Daseyns des heiligen Geistes sey, wurde nunmehr von allen Seiten bestritten, weil sie zu der Ketzerey, daß der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes wäre, zurückführte.

So sagt Theodor von Mopsuest in seinem Glaubensbekenntnisse (in Walch Bibl. Symb. S. 204.): το πνευμα ἁγιον ουτε δια υἱου (als der primitiven oder wirkenden Ursache) την ὑπαρξιν (Daseyn) ειληφος. (Der heilige Geist hat sein Daseyn nicht durch den Sohn, als die primitive oder wirkende Ursache, erhalten; denn diese ist der Vater, und der Vater und der Sohn, ist nur die werkzeugliche Ursache.). Und eben so erklärte sich Cy-

till: το πνευμα το ἁγιον ουκ ἐξ ὑιου την ὑπαρξιν εχον, αλλ' εκ του πατρος εκπορευομενον. Bey diesem Lehrsatze, daß der heilige Geist von dem Vater durch den Sohn ausgehe, d. h. daß der heilige Geist sein Daseyn als gleichwesentliche Hypostase von dem Vater durch den Sohn habe, ist auch die griechische Kirche immer geblieben. Da aber in dem nicänisch-constantinopolischen und chalcedonensischen Symbolum der heilige Geist bloß εκ του πατρος εκπορευομενον genannt worden war, ohne den Zusatz δι' ὑιου, so wurde es, weil man sich sehr genau an die Worte dieses Symbolums zu halten suchte, nach und nach Observanz, von einem Ausgange des heiligen Geistes zugleich auch aus dem Sohne, welches im unbestimmten Ausdrucke bis hieher bisweilen geschehen war, gar nicht mehr zu sprechen. Ja man hielt es endlich für gefährlich, weil man dadurch so leicht auf die Meynung gebracht werden konnte, der heilige Geist habe sein Daseyn von dem Sohne als der primitiven Ursache. Den Beweis liefert Theodoret (opp. T. V. S. 44.), der die Meynung, daß der heilige Geist sein Daseyn aus oder von dem Sohne habe (την ὑπαρξιν εχον), deswegen für gottlos erklärt, weil, wie er sagt, wir dem Herrn glauben, welcher sagt: der Geist gehet vom Vater aus; und dem Apostel, welcher sagt: wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott (dem Vater) ist.

Allein in der lateinischen oder abendländischen Kirche war es anders. Hier sprach man ohne Bedenken von dem procedere a patre et filio; so Ambrosius (de spiritu s. lib. I. c. 10.); Augustinus (de Trinit. lib. V. c. 14. IV, 20. XV, 26.); Gennadius (de dogm. eccl. c. 1.).

Indessen, wenn alle dem Augustinus gleich gedacht haben: so haben sie doch die Sache nicht anders verstanden, als wie die Griechen. Denn Augustinus bemerkt: der heilige Geist gehe zwar auch von dem Sohne aus, aber principaliter nur von dem Vater;

von dem Sohne also nur mittelbarer Weise (XV, 17.) Je allgemeinere Sitte es aber mit fortgehender Zeit im Abendlande wurde, von einem procedere ab vtroque zu sprechen, um so eher konnte man sich auch erlauben, auf der dritten Synode zu Toledo in Spanien im Jahr 589 in das wiederholte constantinopolitanische Glaubensbekenntniß das „et filio" hineinzuschieben, und den dritten Artikel also zu stellen: Credimus et in spiritum sanctum Dominum et viuificatorem, ex patre et filio procedentem.

Man hatte aber noch eine besondere Ursache dazu. Die Interpolation sollte ein Gegensatz gegen den Arianismus seyn, von welchem sich die Gothen auf dieser Synode lossagten. Dieser Zusatz hatte aber in späterer Zeit sehr merkwürdige Folgen, da ihn die Griechen für eine Verfälschung des constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses erklärten und sich mit aller Macht das Dogma de processione spiritus sancti ab vtroque, das im Occident kirchliche Sanction erhielt, nicht aufdringen ließen. Denn späterhin nahm man das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne nicht mehr im augustinischen Sinne, sondern schon zu Johannes von Damascus Zeiten wurde der Satz von den Lateinern so gefaßt: der heilige Geist hat sein Daseyn oder seine Subsistenz von dem Vater und Sohne gleichmäßig. So blieb es auch in den folgenden Zeiten, und deßwegen sagt Petrus Lombardus, er könne zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Ausgehen des heiligen Geistes keinen Unterschied angeben. Eben so behauptet Thomas von Aquino, der heilige Geist gehe sowohl vom Sohne als vom Vater aus, worauf er hinzusetzt: Vater und Sohn sind das Princip des heiligen Geistes. Aber die Griechen leiteten das Daseyn oder die Subsistenz des heiligen Geistes principaliter bloß allein von dem Vater ab. Diese Controvers, über welche sich die morgenländische und abendländische Kirche trennten, war durch kein Mittel zu schlichten. Alle dialektischen Künste, welche Anselmus von Canterbury (er schrieb:

de

de spiritu s. liber, und de processione spiritus s. noch besonders) und andere Scholastiker aufboten, und die unerhörtesten Grausamkeiten, welche die Lateiner in ihren blutigen Kriegen gegen die Griechen ausübten, konnten diese letztern nicht von ihrem Glauben abbringen. Auch auf dem Wege der Unterhandlungen konnte man nichts ausrichten. Mehrere Synoden wurden gehalten, um eine Vereinigung zu Stande zu bringen. Die merkwürdigste war die zu Florenz, im Jahr 1139. unter dem Kaiser Johann Paläologus und dem Pabste Eugen IV. Auf dieser wurde das streitige Dogma so ausgedrückt: der heilige Geist ist (εστι) aus dem Vater und Sohne. Allein die Griechen ließen sich den Vergleich nur so lange gefallen, als sie unter dem Drucke der Lateiner waren. Nachher kehrten sie wieder zu ihrem alten Glauben zurück; und noch heut zu Tage ist es eine Unterscheidungslehre der griechischen Kirche, daß sie den Ausgang des heiligen Geistes bloß vom Vater annimmt. Die abendländische Kirche blieb aber bey der processio ab vtroque, und zwar nach den Modificationen, welche Anselm von Canterbury derselben gegeben hatte. Dieser nannte nämlich dasjenige, wodurch vom Vater und Sohn gemeinschaftlich das Ausgehen des heiligen Geistes bewirkt wird, eine spiratio, eine Aushauchung, wie die Griechen schon längst thaten, und von der πνευσις des Vaters sprachen. Die Reformatoren des XVIten Jahrhunderts sind ganz bey dem lateinischen oder römischen Lehrbegriffe geblieben, welches eigentlich eine Inconsequenz war. Denn sie stellten den Grundsatz auf: kein Glaubenssatz kann angenommen werden, welcher nicht in der Bibel deutlich enthalten ist; das dogma de processione spiritus s. ab vtroque ist aber in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich, oder κατα ρητον, enthalten. Die nachfolgenden systematischen Theologen der lutherischen Kirche haben dann das Dogma vom heiligen Geiste, seinen Grundlinien nach, also dargestellt:

1) der heilige Geist ist die dritte von den drey vollkommen gleichen Hypostasen, welche in dem einigen göttlichen Wesen subsistiren;

2) der τροπος ὑπαρξεως des heil. Geistes, d. h. die besondere Art der Subsistenz des heiligen Geistes in dem Einigen göttlichen Wesen ist die εκπορευσις, εκπεμψις, oder processio a patre et filio, d. h. der Grund, warum der heil. Geist in dem Einigen göttlichen Wesen so, und nicht auf eine andere Art, subsistirt, liegt in dem Vater und Sohne gleichmäßig.

§. 285.

Geschichte des Dogma von der Weltschöpfung.

Vgl. Christ. Frid. Rösler Philosophia veteris ecclesiae de mundo. Tubing. 1793. 4.

Mosheim, Joh. Laur.; de creatore ex nihilo; bey seiner Ausgabe von Cudworth's Systema intellectuale.

Eichhorn's Urgeschichte, mit Einleitungen und Anmerkungen von Gabler. Nürnb. u. Altorf 1790—93. 2 Theile. 8.

Beck, Christi. Dan., de fontibus, vnde sententiae et conjecturae de prima facie orbis terrarum ducuntur. Lips. 1782. 4.

In der Dogmatik der alten Hebräer war dieß der hervorstechendste Punct: daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des ganzen Universums sey. Bey der nähern Darstellung der Sache erklärten sie die Weltschöpfung für ein Werk Gottes durch, oder vermittelst seines Wortes, und dieß führte späterhin die alexandrinischen Juden auf den Lehrsatz: daß Gott die Welt durch seinen Logos erschaffen habe.

In diesen beyden Puncten liegt auch schon die ganze Lehre des N. Test. von der Weltschöpfung; denn Paulus und Johannes geben dieser jüdischen und orientalischen Lehre nur ein christliches Gepräge. Nach beiden Aposteln hat nämlich Gott die Welt durch seinen Sohn, welcher Jesus Christus ist, erschaffen; Johannes legt ihm diese Schöpfereigenschaft als dem Logos Gottes, und

Paulus als dem Messias oder Χριστος bey. Diese beyden Puncte, daß a) Gott, und zwar b) durch seinen Sohn die Welt erschaffen habe, hielten nun auch die ältesten orthodoxen Lehrer der christlichen Kirche fest.

Man konnte nun aber fragen: hat Gott die Welt aus Nichts (ἐξ ουκ οντων), bloß durch seinen Willen, oder hat er sie aus einem schon vorhandenen Stoff (ὑλη) erschaffen? Die alten Hebräer hatten von einer Schöpfung aus Nichts noch nichts gewußt. Allein die spätern Juden sind vermuthlich von dem Hylozoismus, oder der Lehre von einer ewig vorhanden seyenden Materie, die sie in Oberasien, in und nach dem Exil, kennen lernten, vielleicht auch von dem Emanatismus, nach welchem man die Welt für einen Ausfluß oder eine Ausstrahlung aus Gott hält, und der mit dem Pantheismus, d. h. mit der Meynung zusammenhängt, daß Gott und das Weltganze nur Eine Substanz sey, auf die Idee geleitet worden, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, 2 Macc. VII, 28. und diese Idee ist auch in das Neue Testament übergegangen. Hebr. XI, 3. Apoc. IV, 11. Deswegen haben auch die ältesten orthodoxen Lehrer der christlichen Kirche eine Schöpfung durch den Willen Gottes, ohne vorher daseyende Materie, gelehrt, namentlich **Hermas**, **Irenäus**, **Tertullian** und **Lactantius**. Damit stimmen auch **Justinus Martyr** und **Clemens von Alexandrien** ein, ob sie gleich die Urschöpfung der gestaltlosen Materie (ὑλη ἀμορφος) von der Gestaltung derselben, oder der eigentlichen Weltschöpfung unterscheiden, die erste aber, wie die letzte, Gott zuschreiben. Auch diese Vorstellungsart schloß also die Ewigkeit der Materie aus, gegen welche man um so eifriger kämpfte, da sie eine Unterscheidungslehre der Gnostiker, Manichäer, des Hermogenes und anderer Häretiker war.

Bey der Annahme einer Schöpfung aus Nichts, die man noch ausserdem ebenfalls im Gegensatze gegen die Gnostiker ausdrücklich dem höchsten Gotte vindicirte, mußte aber der speculirende Verstand auf die Frage geleitet

werden: was war denn nun vor dieser Schöpfung? existirte Gott alleine, und ausser ihm gar nichts? Dieß zu bejahen schien dem Origenes bedenklich, und er nahm also an, daß vor der gegenwärtigen Welt schon eine unzählige, und zwar anfangslose, Reihe von Welten vorhanden gewesen wäre. Allein schon Methodius, Bischoff von Tyrus, warf dem Origenes vor: daß in der Behauptung einer anfangslosen Schöpfung ein Widerspruch liege, weil das, was keinen Anfang des Daseyns hat, auch keinen Urheber hat. Dieses fühlte auch Augustinus; aber dem Einwurfe, daß, wenn die Schöpfung einen Anfang genommen hatte, eine Zeit gewesen sey, in welcher Gott unthätig gewesen wäre, sucht er auf einem gedoppelten Wege zu begegnen; einmal dadurch, daß er den Begriff einer Schöpfung aus Nichts negativ so faßt: es war nichts da, woraus Gott die Welt hätte erschaffen können; dann macht er aber die philosophische Bemerkung, daß die Zeit erst mit der Welt ihren Anfang genommen habe, und daß also vor der Schöpfung noch gar keine Zeit gewesen sey.

Eben dieß behaupteten in der Folge die Scholastiker. Alexander von Hales sagt: die Schöpfung geschah weder in, noch mit der Zeit; denn die Zeit ist erst mit ihr entstanden. Aber die Schöpfung aus Nichts hielten die Scholastiker ebenfalls fest, ohne daß sie jedoch im Stande gewesen wären, von derselben eine positive Erklärung geben zu können. Sie schlugen bloß diesen Weg ein, daß sie ein Nihilum priuatiuum und negatiuum unterschieden. Von jenem sprechen sie, wenn sie mit Augustinus sagen wollten, daß Nichts vorhanden war, woraus Gott die Welt erschaffen habe. In dieser Behauptung lag nun aber der Satz, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe; und dieß hätte man so verstehen können, daß das Nichts etwas Materielles wäre, woraus Gott die Welt geformt hätte. Dieser Deutung suchte man durch den Ausdruck Nihilum negatiuum vorzubeugen, wodurch man sagen wollte, daß das Nichts nicht die Materie sey, aus welcher Gott die Welt erschaffen habe. Denn aus Nichts, sagte man, wird nichts.

Dieß alles gilt aber nur von der Urschöpfung der Dinge, die man von ihrer Gestaltung oder Formung zu ihrem gegenwärtigen Zustande unterscheiden muß. Jene nannten die Scholastiker die creatio prima, und sie verstanden darunter, mit dem Justinus Martyr und dem Clemens von Alexandrien, die Erschaffung des noch ungestalteten Weltstoffes, der ὑλη αμορφος, des Chaos. Bey dieser nur fand die Schöpfung aus Nichts Statt. Diese, oder die Gestaltung und Formung des chaotischen Weltstoffes zu seinem gegenwärtigen geordneten Zustande, nannten sie aber die creatio secunda. Dieser Lehrtropus, nämlich die Unterscheidung einer ersten und zweyten Schöpfung, ist auch bis auf unsere Zeiten in der kirchlichen Dogmatik beybehalten worden, obgleich die neueren Dogmatiker, z. B. Baumgarten, Döderlein und andere einen andern Begriff damit verbunden haben.

Auf gleiche Weise hat man auch in den letzten Jahrhunderten von einer unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung gesprochen. Unter jener verstand man die erste Hervorbringung der Materie und Form der Welt, also die creatio prima et secunda zusammengenommen; unter dieser aber die stets erneuerte Hervorbringung der einzelnen Klassen der erschaffenen Dinge, nach den Gesetzen der Natur. Gemeiniglich dachte man sich den, zuerst, und aus Nichts, erschaffenen Weltstoff, als eine ungeordnete und unorganische Masse, welche aber schon alles das enthielt, was gegenwärtig die Substanz der Welt ausmacht. Man nannte sie ὑλη αμορφος oder χαος, d. h. rudis et indigesta materia. Leibniz stellte aber in seiner Monadologie eine andere Meynung auf. Die Welt bestehet, sagt er, urstöfflich aus einfachen geistigen Substanzen, welche er μοναδες, atomi, nannte. Diese Monaden hat Gott zuerst, und zwar aus Nichts, erschaffen, und aus ihnen haben sich dann durch natürliche Wirkungen alle übrigen Dinge der Welt, sowohl der sichtbaren als unsichtbaren, selbst entwickelt und entfaltet.

Nach allen diesen verschiedenen Vorstellungsarten wird also angenommen: daß die von Gott geschaffene Welt,

oder der Stoff, aus welchem sie gebildet ist, nicht immer vorhanden war. Vorher war also ausser Gott nichts vorhanden. Allein schon Clemens von Alexandrien, Origenes und andere Scholastiker konnten sich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, daß Gott isolirt eine Ewigkeit verlebt haben sollte, da seine größte Vollkommenheit mit darin bestehet, Geschöpfe ausser sich zu beglücken. Sie nahmen daher eine ewige Schöpfung an, und in der Folge haben Wolf, Bilfinger nnd Reimarus eben diesen Lehrsatz aufgestellt. Sie stützten ihn darauf, daß Gott als die höchste und vollkommenste Kraft keinen Augenblick ohne die Bestrebsamkeit, Wirkungen hervorzubringen, gedacht werden könne, und daß man also deßwegen eine ewige Schöpfung statuiren, d. h. lehren müsse: so ewig wie Gott ist, so ewig bestehet auch schon die Summe der ausser ihm befindlichen und von ihm erschaffenen Dinge, freilich unter einem beständigen Wechsel ihrer Formen. Schubert und Crusius haben gegen diese Vorstellungsart gestritten.

Seit den Zeiten der Scholastiker hat man auch die Schöpfung unter die opera Dei ad extra oder externa gerechnet, und zwar insonderheit unter die opera attributiua, wodurch man sagen wollte, daß zwar die Schöpfungshandlung allen drey Personen der Gottheit gemeinschaftlich zukomme, daß sie aber gemeiniglich in den biblischen Schriften dem Vater zugeschrieben werde. Daß die Schöpfung in der heiligen Schrift auch als ein Werk des Sohnes dargestellt werde, ist zwar gewiß; dem heiligen Geiste wird aber nie ein Antheil daran zugesprochen. Indessen da die Dogmatiker das Princip aufstellten: attributa diuina in diuulso nexu cohaerent, so war es leicht, dem heiligen Geist auch die Ehre der Weltschöpfung zu erwerben. Daher wollen denn unsere symbolischen Bücher gelehrt wissen: Deum trinunum esse creatorem omnium visibilium et inuisibilium.

§. 251.

Lehrsatz von dem Zweck der Weltschöpfung.

Über einen andern Punct, nämlich über die Frage: aus welchen Ursachen Gott die Welt erschaffen habe? herrschten auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Meynungen. Darin war man zwar immer einig, daß Gott die Welt nicht deshalb erschaffen habe, als ob er ihrer bedurft hätte; doch waren Melanchthon und Chemnitz der Meynung, Gott habe zu dem Zwecke die Welt erschaffen, um von andern Wesen erkannt zu werden (Deum voluisse innotescere et se conspici). Wenn Justinus M., Tertullian, Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa behaupteten, daß Gott die Welt um der Menschen willen erschaffen hätte, so kann man dieß höchstens nur für einen Theil des positiven Weltzweckes anerkennen. Weit mehr nähert sich Origenes der Wahrheit, wenn er erklärt: Gott habe die Welt nicht bloß um der Menschen willen, sondern um aller vernünftigen Wesen überhaupt willen erschaffen. Andere sahen jedoch ein, daß hiebey der Zweck der Welt doch noch zu eingeschränkt bleibe, weil z. B. die frohen und angenehmen Empfindungen, welche das Thier hat, nicht mit in dem Weltzweck begriffen wären; sie lehrten daher mit dem Theodoretus, Chrysostomus und Johannes Damascenus, daß Gott die Welt aus reiner allumfassender Güte, d. h. in der Absicht erschaffen habe, um alles zu beglücken, was froher Empfindungen fähig wäre. Auf diese Idee führt auch das hin, was Augustinus sagt: der gute Gott wollte Gutes schaffen. Daher erklärt auch Augustinus, daß man nach der Ursache, warum Gott die Welt erschaffen habe, eigentlich gar nicht fragen könne, weil sie, nämlich seine unendliche Güte, die ihn dazu antrieb, nothwendig mit seinem Wesen verbunden ist. Dieser Meynung, daß Gott die Welt aus Liebe und Güte erschaffen habe, hiengen auch nachher die meisten Scholastiker, z. B. Thomas von Aquino, an. In der Folge wurde aber diese Lehre durch die verdrängt, daß Gott

die Welt zu seiner Ehre erschaffen habe, welcher auch Luther beystimmte. Nachgehends wurde beydes mit einander verbunden, und man pflegte nun von einem finis mundi primarius et secundarius in den Dogmatiken zu sprechen. Jener ist die Ehre Gottes, und dieser die Beglückung der Geschöpfe.

§. 287.

Lehrsatz von der Zeit der Schöpfung.

Über noch einen Punct fanden Discussionen Statt, nämlich über die Frage: in welcher Jahreszeit Gott die Welt erschaffen, d. h. welche Jahrszeit, ob Sommer oder Winter u. s. w. zuerst angefangen habe? Dieß wußten einige, besonders neuere Chronologen, so genau anzugeben, daß sie sogar das Monatsdatum bestimmten. Im Ganzen herrschten über diesen Gegenstand dreierley Meynungen; 1) weil die Juden ihr bürgerliches Jahr im Herbst beginnen, so sind sie seit langer Zeit der Meinung, Gott habe die Welt im Herbst erschaffen. Ihnen pflichten auch die beyden Chronologen Josephus Scaliger (emend. temp. S. 368.) und Dionysius Petavius bey, desgleichen Calov und andere; 2) viele alte Kirchenlehrer, namentlich Johann von Damascus, setzten die Schöpfung in den Frühling, weil dieß weit besser mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte harmonire; 3) dagegen machten andere die sehr richtige Bemerkung, daß sich diese Frage gar nicht im Allgemeinen, sondern bloß relativ beantworten lasse. Denn war es z. B. in Oberasien, wo das Paradieß gewesen seyn soll, Frühling, als die Welt geschaffen wurde: so war es in andern Erdgegenden Sommer, Herbst oder Winter. Vergl. Wacherer Disp. de quaestione, quo anni tempore mundus sit creatus. Jena 1710. 4. Zacharias Hogel, Prof. und Director am evangelischen Gymnasium zu Gera, sagt in s. Manuductio ad historiam vniuersalem. Lips. 1712. 12. S. 32., daß Gott die Welt am 26sten October gegen Abend zu erschaffen angefangen habe.

§. 288.

eschichte des Dogma von der Vorsehung Gottes.

Th. G. Thienemann Allgemeine Materialien zu ner Geschichte der Lehre von Gottes Fürsehung, in täudlins Magazin für Religions ꝛc. Geschichte B. 3. t. I. S. 234. ff.

J. F. Degen über Vorsehungsbegriffe, ihre Entste- ing und Ausbildung. Baireuth 1806. 8.

Vergl. Werdermanns Versuch einer Geschichte der leinungen über Schicksal und menschliche Freiheit. Lpz. 793. 8.

Conz über die ältern Vorstellungen von Schicksal, othwendigkeit und Strafgerechtigkeit, in Stäudlins eyträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion, . 4. S. 51 ff.

Nach den biblischen Geschichten ist nicht nur Gott der rheber der Welt, sondern sein Wille wirkt auch ununter- ochen fort, sowohl die Welt zu erhalten, als auch die in r wirkenden Kräfte nach dem Endzwecke seiner Weisheit ld Güte zu leiten. Dieß haben daher auch alle Lehrer r katholischen Kirche gelehrt, und diesen ununterbrochenen :t Gottes nach Sap. XIV, 3. XVII, 2. VI, 8. προνοια, ouidentia, Vorsehung genannt, wofür aber auch Neme- us die Namen προμηθεια (Vorsorge) und επιμελεια, ugustinus die Benennungen administratio, regimen, ıbernatio und andere das Wort procuratio gebrauchen. ie Vorsehung Gottes begreift also nicht nur die Erhaltung r Dinge, sondern auch die Regierung der Welt. Einige rchenlehrer hielten die Vorsehungslehre für eine so ein- ıchtende Wahrheit, daß sie es für strafbar erklärten, eweise für dieselbe zu verlangen. Dieß thut namentlich lemens von Alexandrien; und nur wegen der mensch- hen Schwachheit wollen Theodoretus und Hierony- us solche Beweise zulassen. So eifrig sie aber die Vor- hung behaupteten, so weit hielten sie sich doch auch von

der Annahme eines unvermeidlichen Schicksals entfernt. Durch die göttliche Lenkung der Dinge, sagen Justinus M. und Origenes, wird die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Die Art und Weise dieser göttlichen Weltlenkung wird aber nur von äusserst wenigen zu bestimmen versucht. Augustinus wirft die Frage auf: ob Gott durch eine fortwährende Einwirkung alle Dinge erhalte und regiere, oder ob die Ordnung und Veränderungen der Welt lediglich aus der, bey der Schöpfung von Gott getroffenen, Einrichtung entspringen? und er bejaht das erstere. Übrigens war man allgemein überzeugt, daß sich die Macht und Gewalt Gottes über alles erstrecke, obgleich Viele keinen allgemeinen Gebrauch derselben statuirten, sondern glaubten, wie z. B. Justinus M., Athenagoras und Tertullian, daß ein Theil der Welt von Gott unter die Aufsicht und Lenkung der Engel gestellt sey, oder meinten, wie Clemens A., Augustinus und Cyrill von Jerusalem von Einigen berichten, die geringfügigen Dinge der irdischen Welt seyen der Vorsorge Gottes nicht würdig, seyen dem Spiele des Zufalls überlassen, und nur die einzelnen Dinge der himmlischen Welt würden von ihr gelenket. Allein beides bestreitet Nemesius, und er behauptet, Gott sorge für alles, ohne dazu Mittelspersonen zu gebrauchen. Allein jener Glaube war zu tief gewurzelt und erhielt sich beständig fort. Daher kommt es auch, daß schon Hieronymus Grade der göttlichen Vorsehung unterschieden hat. Er sagt: bey dem Menschen erstreckt sich die Vorsehung nicht bloß über das ganze Geschlecht, sondern auch über jedes einzelne Subject; hingegen bey dem Thiere bezieht sie sich nicht auf das Einzelne, sondern nur allein auf die Gattung. Dieß gab dann dem africanischen Bischoff Junilius Veranlassung, die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Vorsehung einzuführen. Unter jener verstand er die Erhaltung aller Geschöpfe, und unter dieser die Lenkung der einzelnen Dinge, besonders der vernünftigen Wesen. Unter den Scholastikern haben hauptsächlich Petrus Lombardus, Duns Scotus und Thomas von Aquino über die Vorsehung philosophirt. Seit ihrer Zeit ist auch die drey

fache Eintheilung in die prouidentia vniuersalis, specialis und specialissima gewöhnlich geblieben. Die allgemeine bezieht sich auf die ganze Schöpfung überhaupt, die besondere auf das menschliche Geschlecht, und die besonderste auf die glaubigen und tugendhaften Menschen. Ausserdem unterschied man auch tres actus prouidentiae diuinae, wozu Hugo von S. Victor die Veranlassung gegeben hat. Er that nämlich den Ausspruch: in prouidentia diuina tria esse consideranda: scientiam dirigentem, voluntatem imperantem et potentiam exsequentem, und deßwegen unterschied man nun in der Folge als besondere Theile der Vorsehung: 1) προγνωσιν, praescientiam, et cognitionem rerum, die Kenntniß alles dessen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt zu wissen nöthig ist, 2) προθεσιν, voluntatem et iussum proficiendi, den Rathschluß Gottes, das auszuführen, was zur Erhaltung und Regierung der Welt nöthig ist, und 3) διοικησιν, administrationem et moderationem, die wirkliche Ausführung dieses Rathschlusses. Die προγνωσις und προθεσις nannte man die actus internus seu immanentes der Vorsehung, und die διοικησις den actum externum seu transeuntem derselben. Übrigens wurde die Erhaltung der Welt sowohl auf ihre Materie, als auf ihre Form bezogen. Die Erhaltung der Materie wird bewirkt durch die Erhaltung der einfachen Substanzen, aus welchen der Weltstoff bestehet; die Erhaltung der Form wird aber durch die fortdauernde Verbindung dieser einfachen Substanzen zu einem harmonischen Ganzen bewirkt. Diese Verbindung nannte man den nexus cosmicus, und würde er einmal aufhören, so würde alles wieder in das Chaos zurücksinken. Ausserdem sprach man auch noch von dem concursus diuinus, womit man die Wirksamkeit Gottes zur Erhaltung und Regierung der Welt bezeichnet. Man fragte hier zuerst, ob sich diese Wirksamkeit unmittelbar oder bloß mittelbar äussere, und sprach also deßhalb von einem Concursus Dei immediatus und mediatus. Da die Erfahrung in einer zahllosen Menge von Beyspielen bloß für eine mittelbare Beywirkung Gottes spricht: so haben aber nur Wenige

den Concursus immediatus im allgemeinsten Sinne statuirt, ob sie gleich denselben keinesweges ganz ausschlossen. Denn nur in Ansehung der einzelnen Dinge, die ganz sichtbar nach dem natürlichen Gesetze der Caussalität entstehen und ihre Existenz behalten, nahmen sie den Concursus mediatus an; in Ansehung der Grundkräfte der Welt statuirten sie aber den Concursus immediatus. Ausserdem hat man auch noch den Concursus Dei generalis und specialis. Der generalis bezieht sich, sey es nun mittelbarer oder unmittelbarer Weise, auf alle Geschöpfe überhaupt, und er ist sich bey allen Geschöpfen gleich. Unter dem Concursus specialis verstand man aber einen genaueren Einfluß Gottes auf die Handlungskräfte lebendiger Geschöpfe, und man theilte ihn ein in den miraculosus, wenn Gott diesen Einfluß auf die Handlungskraft eines lebendigen Geschöpfes mit einer momentanen Aufhebung der Gesetze der Natur verbindet; und in den moralis, wenn Gott diesen Einfluß vermittelst der moralischen Natur des Menschen beweist. Dieser Concursus Dei moralis ist also wieder von zweyerley Art, entweder rationalis, wenn Gott durch die Vernunft auf die Handlungskraft eines Menschen wirkt, oder gratiosus, wenn Gott durch die Kraft der geoffenbarten Religion wirkt. Man setzte hiebey den Kanon fest: Deum concurrere ad materiale, non autem ad formale actionum, und unter dem materiale der Handlungen verstand man die Summe von Kräften und Fähigkeiten zu handeln; und unter dem formale der Handlungen die Anwendung dieser Kräfte und Fähigkeiten. Diese geht von dem freyen Willen des Menschen aus, der, nach der Meynung aller alten und neuen Kirchenlehrer, durch die Lehre von der göttlichen Vorsehung nicht im geringsten gefährdet wird. Es war daher sowohl der Fatalismus überhaupt, d. h. der Glaube an eine blinde Naturnothwendigkeit in dem Gange der Angelegenheiten der Welt, als auch insonderheit der Determinismus, d. h. der Glaube, daß die Menschen wegen der göttlichen Präscienz und Providenz zu ihren guten oder bösen Handlungen physisch gedrungen wären, zu jeder Zeit in der katholischen Kirche verworfen; und

in stellte dafür die Unterscheidung auf, daß alles in der
elt geschehe vel institutione seu ordinatione Dei, ent-
der auf Gottes Anordnung, vel Dei permissione, oder
f Gottes Zulassung. Jene begreift das Gute und diese,
Zulassung, das Böse, welches Gott um höherer Zwecke
llen geschehen läßt. So haben schon Clemens Alex.,
ugustinus, Ruprecht von Deuz, Petrus Lom-
rdus und Thomas von Aquino unterschieden.

§. 289.

Geschichte der Theodicee.

Leibnitz essay de Theodicée. Amsterd. 1710. 8.
eutsch Hannover 1760. 8.

Bilfinger, Georg. Bernh., de origine et per-
issione mali, praecipue moralis, commentatio philoso-
ica. Tubingae 1724. 8.

Kant, über das Mißlingen aller bisherigen Versuche
der Theodicee; in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang
799. 12tes Stück; auch abgedruckt in Kant's kleinen
chriften. Neuwied 1793. 8.

Baumeister, Frid. Christ. historia doctrinae recen-
us controuersae de mundo optimo. Goerlitz 1740. 4.

Creuzer, Fr., doctrina de mundo optimo sub exa-
en vocatur denuo. Lipt. 1795. 8.

Zu allen Zeiten haben es sich die christlichen Theologen
d Philosophen angelegen seyn lassen, die göttliche Vor-
hung über die Zulassung des physischen und moralischen
bels in der Welt zu vertheidigen, und dieses Bestreben
urde Theodicee, θεοδικαια, Gottesrechtfertigung ge-
nnt. Kaum hatte das Christenthum seinen Ursprung
nommen, als sich viele Anhänger der alten orientalischen
nosis, nach welcher die Materie, und also alles physisch-
d moralisch-Böse von einem bösen Princip abgeleitet
urde, zum Geschäfte machten, ihre Philosophemen mit den
hren des Christenthums zu vermischen. Dadurch ent-

standen die verschiedenen gnostischen Secten, die daher, so wie die mit ihnen verwandten Manichäer, das böse Grundwesen allein zum Urheber alles Bösen in der Welt machten. Allein diese Vorstellungsart konnte aus leicht begreiflichen Gründen unter den katholischen Lehrern keinen Beyfall finden; ob sie gleich mit den spätern jüdischen, hin und wieder auch in das neue Testament übergeflossenen, Ideen über diesen Gegenstand einigermassen verschwistert ist. Die Juden nach dem Exil leiteten nämlich alles Böse in der Welt von dem Teufel ab, und dieß thaten daher auch Lactantius, Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus; einige unterschieben aber dabey das physische von dem moralischen Übel; und dieses leiteten sie von dem Satan ab, jenes aber von Gott, und behaupteten, Gott verhänge das physische Übel bloß um des moralischen Übels willen. Dieß war die Meynung Tertullian's, der auch der erste war, der in diesem Dogma die nothwendige Unterscheidung zwischen dem physischen und moralischen Übel gebraucht hat.

Bey weitem der größere Theil der alten Kirchenlehrer ließ aber das moralisch Böse durch den Mißbrauch der Freyheit des menschlichen Willens seinen Ursprung nehmen, worin sie schon den Apostel Jacobus 1, 13—18. zum Vorgänger hatten. Unter diese gehört schon Clemens von Alexandrien, welcher sich um die Theodicee noch das besondere Verdienst erworben hat, daß er die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes erfand. Gott wirkt kein Böses, sagt Clemens, aber er läßt es geschehen, und, was das moralisch Böse anbetrifft, muß er es geschehen lassen, weil er es nicht hindern kann, ohne die Freiheit des Willens aufzuheben. Origenes Vorstellungsart weicht hievon nur in so fern ab, als er das physische und moralische Übel strenger von einander unterschied. Das moralisch Böse leitet er ursprünglich bloß allein von der uneinzuschränkenden Freiheit des menschlichen Willens ab; das physisch Böse erklärt er aber bloß für eine Folge des moralisch Bösen, indem er

entweder zur Bestrafung der Geschöpfe oder als Mittel zu deren Besserung vorhanden ist. Im vierten und fünften Jahrhunderte half man sich vermittelst einer logischen Spitzfindigkeit aus dieser Sache. Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Augustinus und andere behaupteten zwar gegen die Anhänger des monarchischen Systems, daß Gott von allem ohne Ausnahme der Urheber sey; aber, sagten sie, der Urheber des Bösen ist er doch nicht, denn das Böse ist keine Substanz und keine Realität, sondern nur eine Verneinung, eine Abwesenheit des Guten, also bloß ein Nichts, so wie auch die Finsterniß ein Nichts ist, weil sie nur in der Abwesenheit des Lichtes bestehet. Ferner unterschieden diese und andere Kirchenlehrer stets sehr genau physisches und moralisches Übel von einander. Beydes bleibt aber immer eine negative Erscheinung in der Welt, und als solche hat das moralisch Böse seinen Ursprung aus der Freiheit des Willens der vernünftigen Geschöpfe; das physische Übel kann man aber, wie auch schon die Stoiker behauptet haben, eigentlich gar kein böses nennen; Gott schickt dasselbe den Menschen zu ihrem Besten zu, entweder um sie dadurch im Guten zu üben, oder um sie zur Besserung zu führen. Ob sie also gleich Gott nicht zum unmittelbaren Urheber des Bösen in der Welt machten: so räumten sie stillschweigend doch so viel ein, daß es nicht ohne den Willen Gottes geschehe. Es ist daher die Unterscheidung zwischen dem wirkenden und zulassenden Willen Gottes immer mehr im Gebrauch gekommen, und man hat beyde durch die Ausdrücke *ενεργεια* und *συγχωρησις* bezeichnet.

Auch über dieses Dogma haben sich viele Scholastiker mit ihren Untersuchungen verbreitet, worüber zu vergleichen ist Ebersteins natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz. 1803. 8. S. 196 ff. Es bestanden in Hinsicht dieser Sache unter ihnen zwei Partheien, die darin mit einander übereinstimmten, daß Gott das Böse nicht wolle. Die Eine drückte sich aber so aus: Gott wolle nicht, daß Böses da sey oder geschehe, die andere so: Gott wolle

zwar, daß Böses da sey und geschehe, aber er wolle damit nur etwas Böses nicht (Deus vult esse mala vel fieri, sed non vult mala). Die von der erstern Partey erklärten sich näher so: Gott wolle weder, daß Böses geschehe, noch daß es nicht geschehe, sondern er wolle nur nicht, daß es geschehe Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri, sed tantum non velle fieri). Und so sey er weder Urheber des Übels, noch zu ohnmächtig, um es zu verhindern, sondern er läßt es nur zu. In der Folge hat Leibniz diesen Gegenstand zum Object seiner besondern Forschungen gemacht. Man ist auch fast beständig der übereinstimmigen Meynung gewesen, daß das physische Übel weiter nichts als eine nothwendige Folge des Weltorganismus sey, und also eigentlich gar kein Böses genannt werden könne. Es bringt zwar die den Menschen unangenehme Empfindungen hervor und hindert auf mehr als eine Weise sein physisches Wohlbefinden, oder hebt es ganz und gar auf; allein dieß ist in Bezug auf das Ganze, womit es in Verbindung stehet, nothwendig; und wenn man also mit Leibniz und mit Wolf, der in seinen metaphysischen Schriften den Optimismus erst vollständig ausgebildet hat, glaubt, daß diese Welt die beste sey, so muß man das physisch Böse sogar unter die Vollkommenheiten der Welt rechnen. Was den Ursprung des moralischen Übels betrifft, so ist es in den neuern Jahrhunderten Niemanden in den Sinn gekommen, dasselbe anders als aus dem freyen Willen des Menschen abzuleiten, wenn man auch oft dem Teufel auch das Seinige dabey thun ließ. Zur bessern Ansicht des Gegenstandes hat man denn dasselbe eingetheilt, in das logische oder metaphysische und in das eigentlich moralische Übel. Das logische oder metaphysische Übel ist eine Beschränktheit der Verstandeskraft, welche von Vernunftwesen, die in dieser sublunarischen Welt leben, schlechterdings unzertrennlich ist, und das eigentlich moralische Übel besteht in der Unvollkommenheit der Tugend.

§. 290.

Geschichte des Dogma von den guten Engeln.

Philosophumena quaedam doctorum ecclesiae de ge-is, angelis, praecipue de angelis tutelaribus. Helmst. 148. 4.

I. Fr. Cotta Dissertationes duae historiam suc-nctam doctrinae de angelis exhibentes. Tubingae 165. 4.

Ernst Simon's Geschichte des Glaubens älterer und neuer Völker an eine Fortdauer der Seele, Gespenster, ngel, Mittelgeister und Teufel. Heilbr. 1803. 8.

I. B. Carpzouius varia historia angelorum ex Epi-ianio et aliorum veterum monumentis eruta. Helmst. 172. 4.

Stradtmann von der Wirkung der Engel, Th. 1. . 50 ff. Th. 2. S. 2 ff.

I. Chr. Loersius Diss. de angelorum corporibus natura. Duisb. 1719. 4.

Ge. Wonna de geniis Deorum et hominum. nae 1663. 4.

Ioh. Chr. Henrici Comment. I. et II. de genio talium praeside. Viteb. 1782. 4.

Fried. Schmidt historia dogmatis de angelis tute-:ibus; in Ilgen's Denkschrift der historisch-theologi-en Gesellschaft zu Leipzig. Leipz. 1817. 8. Nr. 2.

Die Lehre von den Engeln ist aus dem Judenthum in s Christenthum übergegangen, und war deßwegen, von den :esten Zeiten her, ein Theil des allgemeinen Bekenntnisses r Christen. Denn auch die sogenannten Heidenchristen ihmen sie bereitwillig an, nicht nur deswegen, weil das . Test. das Dogma mit seinem Ansehen geheiligt hatte, ndern auch aus der Ursache, weil sie die Engel nur an die telle der Genien setzen durften, welche im Heidenthume lehrt wurden. Wenn auch die Angelologie kein prakti-

sches Interesse gehabt hätte, so würde sich doch die Neugierde nicht enthalten haben, über die Zeit, wann die Engel erschaffen worden sind, über ihre Natur und über ihre Beschäftigungen Untersuchungen anzustellen.

Über die Zeit der Erschaffung der Engel herrschten zweyerley Meynungen. Nach der einen wurde, auf den Grund der Stelle Hiob XXXVIII, 7. angenommen, daß Gott die Engel, oder überhaupt die Geisterwelt, lange vor der Schöpfung der sichtbaren Welt erschaffen habe. Dieß lehrten Tatian, Origenes, Novatian, Basilius M., Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes von Damascus, Johann Philoponus, Boethius. Nach der andern Meynung wurde aber angenommen, daß Gott Alles auf einmal, und also die Engel zugleich mit der sichtbaren Welt erschaffen habe. Derselben waren Epiphanius, Theodoret, Augustinus und viele Andere zugethan. Dieser Letztere vermuthet, sie möchten am ersten Schöpfungstage zugleich mit dem Lichte erschaffen worden seyn, welche Meynung nachher Petrus Lombardus zur gewöhnlichen gemacht hat. Einige Wenige nahmen aber doch lieber an, sie wären am vierten Schöpfungstage, zugleich mit Sonne und Mond, erschaffen worden.

Über die Natur der Engel herrschten auch verschiedene Vorstellungsarten. Wenn Clemens von Alexandrien und Basilius der Große dieselben für frey handelnde Vernunftwesen erklären, so ist dieß noch keine vollkommene Bestimmung ihrer Natur. Eben dieser Basilius legt ihnen die Möglichkeit zu sündigen bey, ja Cyrill von Jerusalem behauptet sogar, daß sie bisweilen wirklich sündigen. Ob dieß gleich auch schon in dem Buche Hiob behauptet ist, so läugnete es doch Augustinus; und auf seine Autorität wurde dann in den folgenden Zeiten allgemein geglaubt, daß die guten Engel zwar fähig wären, zu sündigen, aber doch niemals wirklich sündigten. Für ganz reine Intelligenzen, d. h. ganz körperlose Wesen wurden die Engel niemals gehalten, sondern es wurde ihnen ein, aus einer ätherischen oder Feuer-

?aterie bestehender, Körper beygelegt. Faustus von
iez suchte dieß ausführlich zu erweisen. Demohnge-
htet nennen die Kirchenväter, z. B. Origenes, Gre-
or von Nyssa, öfters die Engel unkörperliche Wesen
χσωματοι); allein es ist nicht zu vergessen, daß bey
nen die Unkörperlichkeit (το ασωματον) einen weiteren
egriff umfaßte, und die Freyheit von einem grobmateriellen
örper, dergleichen alle irdische Körper sind, bezeichnet.
aher unterscheidet Fulgentius von Ruspe bei den En-
eln, wie bey den Menschen, den Geist und den Körper;
nd dieses müssen auch die Meisten gethan haben, weil
ustinus M., Clemens von Alexandrien u. Andere
on den Nahrungsmitteln sprechen, welche die Engel kör-
erlich genießen. Daher wurde dann auf der zweyten nicä-
schen Synode im Jahr 787. als Kirchenlehre festgesetzt:
ngelos esse quidem intelligibiles, sed non omnino cor-
oris expertes et inuisibiles, verum tenui corpore prae-
tos aërio siue igneo. Diese Bestimmung scheint dann
i Jahr 1215 zwar wieder die lateranensische Synode auf-
hoben zu haben, als welche den Engeln materielle Körper
spricht; allein es ist ohne Zweifel nur von grobmateriel-
n Körpern die Rede.

Was die Beschäftigungen der Engel betrifft, so lehren
st alle Kirchenlehrer mit einander einstimmig: daß sich
ott derselben bey der Regierung der Welt, und insonderheit
y der moralischen Leitung der Menschen, bediene. Man
aubte nach dem falschen Zusatze der alexandrinischen Ver-
on bey Deut. XXXII, 8. 9. daß Gott die Völker der Erde
iter die Engel zur Aufsicht über dieselben vertheilt, und
rigenes weiß sogar, daß Gott dieß zur Zeit des baby-
nischen Thurmbaues gethan habe. Um so leichter konnte
so die Lehre der Weisen, daß ein jedes Volk seinen Schutz-
gel habe, die auch schon in die spätern Bücher des A. Test.
ergeflossen ist, Eingang finden; so wie sie sich denn auch
it dem, nach Matth. XVIII, 10. und Act. XII, 15. schon zu
hristi Zeit unter den Juden herrschenden, Glauben, daß
lbst ein jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe, von

selbst verband. Nach dem Hermas ist aber einem jeden Menschen, neben seinem Schutzengel, noch ein böser Engel beygeordnet, welcher jenem widerstehet, und den Menschen zum Bösen zu verführen sucht. Das sagt auch Origenes mehrmals, der sich aber in dieser Sache nicht gleich bleibt. Denn anderwärts behauptet er: daß nur die glaubigen und tugendhaften Menschen einen guten Engel zum Schutzgeist hätten. Übrigens legt Origènes den Schutzengeln auch das Geschäfte bey, daß sie die Seele des Menschen in den Körper führen, und stirbt der Mensch, dieselbe zum Gericht, und sodann entweder in den Ort der Seeligkeit oder der Verdammniß bringen. Ja nach dem Origenes sind so gar über die leblosen Dinge, über Erde und Wasser, des gleichen über die Klassen der Thiere, besondere Schutzengel gesetzt. Diese verschiedenen Beschäftigungen der Engel, worunter auch noch die gehört, daß sie die Gebete der Menschen zu Gott aufbringen, und nach Augustinus, daß sie den abgeschiedenen Seelen hinterbringen, was auf der Erde vorgehet, setzen schon von selbst verschiedene Gattungen oder Klassen der Engel voraus. Diese hat man auch wirklich angenommen, nicht nur deswegen, weil sie selbst das N. Testament Col. I, 16. Eph. I, 21. anzunehmen scheint, sondern hauptsächlich deshalb, weil diese Meynung ein Theil des allgemeinen jüdischen Volksglaubens war, der sich auch weiter fortpflanzte. Denn bekannt ist es, daß lange vor Christi Geburt die Juden sieben Erzengel oder Engelfürsten statuirt haben, und von diesen spricht daher auch Clemens von Alexandrien. Sie hatten ihre eigenen Namen: Gabriel, Michael, Raphael, Sammoel, Jzidkiel, Haroel und Kephariel; aber auch alle übrigen Engel haben, wie schon die Essäer behauptet hatten, ihre besondere Namen, welche dem Origenes zu Folge zur Bezeichnung ihrer verschiedenen Geschäfte dienen. Ausser den Erzengeln giebt es dann aber noch mehrere andere, an Macht und Rang sich immer abstufende, Klassen von Engeln. Allein über ihre Zahl hatte man lange keine feste Meynung, bis sie endlich durch den Pseudodionysius Areopagita fixirt wor-

en ist. Dieser gab nämlich in seiner Hierarchia caelestis
leichsam ein Staats- und Addreßbuch der himmlischen Gei-
erwelt. Nach demselben giebt es neun Ordnungen der Gei-
er, welche in drey Klassen vertheilt sind. Die erste Klasse
achen die Θρονοι, Χερουβειμ, Σεραφειμ, die zweite
Klasse die Εξουσιαι, Κυριοτητες, Δυναμεις, und die
ritte Klasse die Αγγελοι, Αρχαγγελοι und Αρχαι aus.
Die Geister der ersten Klasse stehen in der genauesten Ver-
indung mit Gott, und werden von Gott unmittelbar er-
uchtet und geheiliget; die Geister der zweyten Klasse
erden von den Geistern der ersten erleuchtet, und die
eister der dritten Klasse sind die Aufseher und Vorsteher
r Reiche auf Erden und der Menschen. Man sieht also,
iß dieser Klassification die Emanationstheorie zu Grunde
egt. Als nachgehends der Pabst Gregor der Große
ese neun Engelordnungen als eine ausgemachte Wahrheit
ung treuherzig herzählte, so war es kein Wunder, daß
an sie von dieser Zeit an unter die positiven Sätze der
ogmatik aufgenommen hat.

§. 291.

Verehrung und Anrufung der Engel.

Vergl. I. Fr. Maior Diss. de natura et cultu ange-
rum facta collatione Paganorum, Iudaeorum, Muha-
edanorum et Christianorum. Ien. 1653. 4.

Io. Ge. Schultze Diss. Θρησκεια των αγγελων,
ue cultus angelorum, occasione loci Col. II, 18. exa-
inatus. Lips. 1703. 4.

Obgleich die Engel schon in den ersten christlichen
ahrhunderten ein Gegenstand heiliger Achtung gewesen
id, so hat man doch noch nicht zu ihnen gebetet, wenig-
ens in der katholischen Kirche nicht, wie Irenäus aus-
ücklich sagt. Origenes erklärt sogar die Anrufung
r Engel für eine unvernünftige Handlung. Da sich aber
e Vorstellung immer mehr ausbreitete, daß die Engel die
ebete zu Gott aufbrächten, so wandte man sich der Kürze

wegen oft gleich selbst an die Engel, und so ist die Anrufung der Engel zur Gewohnheit geworden. Dieß geschah aber nur allmählich; denn noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts erklärte die Synode zu Laodicea die Verehrung der Engel für eine Abgötterey. Ambrosius soll der erste gewesen seyn, welcher ihre Anrufung öffentlich empfohlen hat. Wenigstens scheint er die Anrufung des Schutzengels, welchen jeder Mensch hat, angerathen zu haben. Denn er sagt in seiner Schrift de viduis (Opp. Basil. I. S. 146.): Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Nach seiner Zeit machte die Sache immer größere Fortschritte, ob sich gleich Chrysostomus und Theodoretus noch dagegen erklärt haben. Im sechsten Jahrhundert wurden den Engeln schon mehrere neu erbaute Kirchen geweihet; die zweyte nicänische Synode im Jahr 787. unterschied zwar zwischen τιμητικη προσκυνησις, Verehrung, welche nach ihrem Ausspruche den Engeln erwiesen werden darf, und zwischen σεβασμος oder λατρεια, Anbetung, welche nach ihrem Ausspruche nur allein Gott gebührt. Allein diese Unterscheidung, so oft sie auch bis auf den heutigen Tag wiederholt worden ist, galt nur in Büchern. Praktisch oder in der Anwendung war die Anrufung der Engel, welche seit dem Mittelalter als die heiligste Pflicht betrachtet wurde, in dieser ganzen Zeit von Anbetung nicht verschieden. Daher widersprachen die Reformatoren auch in diesem Puncte, und verwarfen die Verehrung der Engel aus dem triftigen Grunde, weil die Ehre der Anbetung Niemand ausser Gott gebühre.

§. 292.

Geschichte des Dogma von den bösen Engeln.

Vgl. Geschichte des Teufels. Aus dem Englischen übersetzt in zwey Theilen. Frankf. am Main 1733. 8.

Jo. G. Mayer historia diaboli. Edit. II. Tub. 1780. 8.

Baabs Abhandlungen zur Dogmengeschichte, S. 97 ff.

Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Part. V — VII.

G. Conr. Horsts Theurgie, oder vom Bestreben der Menschen in der alten und neuen Zeit, zwischen sich und der Geisterwelt eine unmittelbare reale Verbindung zu bewirken. Mainz 1820. 8.

An der Existenz böser Engel oder Geister, und eines über sie gesetzten Oberhauptes, der den Namen Satan oder διαβολος, Teufel hat, wurde in der alten christlichen Kirche um so weniger gezweifelt, da selbst Christus und die Apostel von ihnen sprechen. Eben so lehrte man auch in Übereinstimmung mit dem N. Testament, daß der Teufel und die bösen Engel ursprünglich von Gott gut erschaffen waren, daß sie aber durch den Mißbrauch ihrer Freyheit in Sünden gefallen wären. Den Fall des Teufels lassen aber die Meisten früher, und schon vor der Schöpfung der sichtbaren Welt, geschehen: den Fall der übrigen bösen Engel aber später, und erst nach der Weltschöpfung. Man glaubte nämlich, es wäre in dem, Genes. VI, 2. angegebenen Zeitpuncte geschehen; vergl. Theoph. Wernsdorf de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et Patribus platonizantibus credito. Viteb. 1740. 8. So wie den guten Engeln, so wurden auch den Dämonen Körper, aber auch von ätherischer oder feuriger Natur beygelegt. Doch glaubte man, daß durch ihren Fall ihre Körper etwas von ihrer feinen und einfachen Substanz verloren hätten, ob sie gleich noch immer feiner sind als irdische Körper. Man legte ihnen eine, die menschliche Verstandeseinsicht weit übersteigende, Kenntniß, eine ungemeine Macht, mit welcher sie nicht nur den Menschen alles mögliche physische Übel anthun, sondern auch in ihre Seelen einwirken, und überhaupt die ausserordentlichsten und wunderbarsten Dinge vollbringen können, ferner eine solche Schnelligkeit der Bewegung bey, daß sie, wie Tertullian sagt, in einem Augenblicke in der

ganzen Welt herumkommen können. Sie wünschen, wie Cyprian sagt, Gefährten ihrer Sünde und ihres Elendes zu haben, und deswegen sind sie unausgesetzt geschäftig, die Menschen zum Bösen zu verführen. Zu diesem Zwecke haben sie auf der Erde die Abgötterey gestiftet, und lassen sich von den Heyden als Götter verehren. Auch die Orakel sind ihr Werk, um dadurch die Menschen zu täuschen. Sie fahren in die Körper der Menschen hinein, die dann von ihnen besessen sind, gequält und zum Bösen angetrieben werden. Gegen Christum und alle glaubigen Christen sind sie mit einem tödtlichen Haß erfüllt, und deswegen haben sie die großen und blutigen Verfolgungen unter den heidnischen Kaisern erregt. Für dieß alles werden sie aber einst nach dem Weltgerichte mit der Verdammniß bestraft werden. Die meisten Kirchenlehrer sind der Meynung, daß diese Verdammniß von ewiger Dauer seyn werde. Allein andere, z. B. Justin, Clemens von Alexandrien und sein Schüler Origenes, hielten es für möglich, daß sich der Teufel und die bösen Engel zu irgend einer Zeit wieder bessern könnten, weil von keinem vernünftigen Wesen die Fähigkeit getrennt werden könne, sich sowohl zum Guten als wie zum Bösen zu wenden. Diesen Zeitpunct, in welchem sich alle abgefallene Engel nebst dem Teufel bessern und dadurch von den Strafen der Verdammniß befreien würden, sah Origenes in der Ferne der Zeiten ganz zuversichtlich voraus, und mit ihm ließ er denn die αποκαταστασιαν παντων eintreten. Diese Ideen über das Dämonenreich herrschten in den drei ersten Jahrhunderten, und sie haben sich auch in der Folge wenig verändert. Unter dem Volke verbreitete sich jetzt allgemein der Glaube, daß die bösen Geister mit irreligiösen Frauenspersonen Unzucht treiben können. Er entstand aus einer, schon vor Christi Zeiten unter den Juden gewöhnlichen und hernach auch von vielen christlichen Lehrern recipirten, falschen Erklärung von Gen. VI, 2. Weil im vierten Jahrhunderte die Ketzereien so sehr über Hand nahmen, und der Teufel doch einmal der Urheber von allem Bösen seyn mußte, so schrieb man also auch

die Entstehung und Verbreitung derselben zu, eine
stellungsart, die sich von nun an in den Seelen der
gläubigen Theologen so fest gesetzt hat, daß noch Lu-
r von allen seinen dogmatischen Gegnern glaubte, sie
en ein Spielwerk des Teufels. So wie man bey den
n Engeln unterschiedene Gattungen derselben annahm,
hatten dieses viele auch in Ansehung der bösen Geister,
beschäftigten sich wohl auch damit, zu bestimmen: wie
überhaupt hohe und niedrige böse Geister vorhan-
seyn möchten. So hat Joh. Wier, Leibarzt des Her-
von Cleve im XVI. Jahrhunderte, ob er gleich den
luß böser Geister auf den Menschen läugnete, und ge-
die berüchtigten Hexenprozesse schrieb, doch in seinem
he de praestigiis durch eine mühsame Berechnung her-
gebracht, daß es unter den bösen Engeln 572 Fürsten
7,405,926 gemeine böse Geister gebe. Die herrschende
henlehre behauptete noch immer eine ewig dauernde
dammniß des Teufels und der bösen Engel; nur einzelne
ner, z. B. Gregor von Nyssa, Didymus von
xandrien, traten in die Fußstapfen des Origenes
glaubten, sie werde einmal, wenn sie sich bessern würden,
Ende nehmen. Diese Meinung wurde aber im Fort-
ge der Zeit für gefährlich gehalten, und, nachdem sie
t im fünften Jahrhundert von Theophilus von
xandrien, Hieronymus und Augustinus bestrit-
worden war, im sechsten Jahrhunderte von einer, von
Kaiser Justinian veranstalteten, Synode feierlich ana-
atisirt. Die Scholastiker behielten die, auf sie herabge-
e, Dämonologie getreulich bey, und auch durch die Refor-
on hat sie nichts von ihrem Umfange verloren. Im
., XVII. und XVIII. Jahrhunderte suchten sie zwar
ee in seiner Cautio criminalis siue de processibus
ra Sagas. Rinteln 1631., Joh. Wier in seinem
r apologeticus de pseudomonarchia daemonum und
en übrigen Schriften, Becker in seiner bezauberten
t, neu übersetzt von Schwepe. Lpz. 1781. 3. Thl. 8.
Thomasius in mehreren Schriften zu bekämpfen,
ie gleich nichts weniger im Sinne hatten, als die Exi-

stenz böser Geister in Zweifel zu ziehen; sie läugneten nur den Einfluß derselben auf den Menschen; allein sie fanden den heftigsten Widerstand, und konnten gegen den tiefgewurzelten Aberglauben nichts ausrichten. Erst Semlern ist es gelungen, durch Hülfe der Geschichte, Kritik und einer bessern Exegese den Mehrtheil der protestantischen Gottesgelehrten auf eine andere Ansicht der Sache hinzulenken. Seit seiner Zeit sind nämlich alle liberalen Theologen unserer Kirche überzeugt, daß der Glaube an den Teufel und sein Geisterreich weiter nichts als ein, zu den Juden und von diesen zu den Christen übergegangenes, Philosophem der Perser sey und keine Realität habe. Zwar wurde wenigstens die moralische Existenz, d. h. die Existenz eines bösen Prinzips neuerlich noch von Erhard in seiner Apologie des Teufels in Niethammers phil. Journal 1. B. 2. St. S. 105 ff. und von Reinhard in s. Predigt: wie Christen sich bey den verschiedenen Meynungen über die Geisterwelt zu verhalten haben. Dresden 1795. 8., sogar die historische Idee des Teufels vertheidigt, allein ohne haltbare Gründe.

§. 293.

Geschichte des Dogma von der Natur und Bestimmung des Menschen.

Vgl. Keil de doctoribus veteris ecclesiae etc. Comment. VIII — XVIII.

Nach der Theorie des Plato, die auch im N. Test. begünstiget zu seyn scheint 1 Thess. V, 23. Hebr. IV, 12., bestehet der Mensch aus dem Geist oder der vernünftigen Seele, πνευμα, aus der sinnlichen Seele, ψυχη, und aus dem Körper, σωμα. Diese dreyfachen Bestandtheile legten daher auch viele christliche Lehrer, z. B. Clemens von Alexandrien, Origenes, dem Menschen bey. Eine reine und absolute Körperlosigkeit wurde aber von dem Geiste oder der vernünftigen Seele nicht statuirt; sondern

an legte dem Geiste oder der vernünftigen Seele auch
nen Körper, jedoch von ätherischer Natur bey. Und
esem Seelen- oder Geistes-Organ gab man gerade die
estalt, welche der äusserliche Körper hat. Dieß erklärt
ch daraus, daß man, wie Tertullian und Irenäus
ı erkennen geben, glaubte: der Geist fülle den ganzen
:ib aus, wodurch er als ein ausdehnbares materielles
Jesen nothwendiger Weise die nämliche Gestalt bekommen
uß, als wie der äusserliche Körper hat. Wenn daher
e ältern Kirchenlehrer demohngeachtet bisweilen doch die
eele und den Geist unkörperlich nennen, so ist dieß bloß
ı Gegensatze von der grobmateriellen irdischen Körper-
chkeit, von einem ätherischen Körper, den Seele und
eist hätten, zu verstehen. Unter den Kräften der Seele
:ben die Kirchenväter keine stärker heraus, als das
υτεξουσιον, d. h. die moralische Freyheit des Willens.
)rigenes rechnet auch diesen Gegenstand unter die
auptstücke der allgemeinen Kirchenlehre. Über den Ur-
rung der vernünftigen Seele oder des Geistes dachten
e meisten alten Kirchenlehrer emanatistisch, d. h. sie sahen
eselbe als einen Ausfluß oder eine Aushauchung aus
m göttlichen Wesen an. Daher nennen sie oft den mensch-
chen Geist einen Theil Gottes oder des göttlichen Ver-
andes, und sagen: des Menschen Geist sey mit Gott
rwandt. Clemens von Alexandrien erklärt dieß
)er für einen thörichten Irrthum; denn zwischen dem
enschlichen Geiste, sagt er, und zwischen Gott findet kein
)ysisches Verhältniß Statt, weil alles, was ausser Gott
)rhanden ist, von ihm aus Nichts erschaffen wurde, und
so von einer ganz andern, von seinem Wesen verschie-
:nen, Substanz ist.

Nahe mit diesem Puncte war die Frage verwandt:
ie und auf welche besondere Art die Seelen entspringen
ıd mit den Menschenkörpern verbunden werden? Nach
ertullian wird die Seele auf einerley Art und zu
eicher Zeit mit dem Körper fortgepflanzt, und alle kom-
en von der Seele her, welche Gott dem Adam einge-

haucht und zur Mutter oder Urquelle aller andern gemacht hat. In dem Augenblicke, wo von dem Körper ein anderer Körper gezeugt wird, wird auch von der Seele eine andere Seele gezeugt. Nach dieser Hypothese lägen also die Seelen der Kinder, die schon in dem Augenblicke der Conception zur Existenz gelangen, schon in den Seelen der Eltern, daher hat man in der Folge von dem tradux animae gesprochen, d. h. man hat gesagt: die Seelen der Kinder kommen per traducem oder durch eine Überführung aus den Seelen der Eltern zur Existenz. Nach der Aussage des Hieronymus hatte diese Meynung, die man den Traducianismus und ihre Freunde die Traducianer nennt, im Abendlande viele Anhänger. Im Orient entschied aber der größere Theil der Kirchenlehrer für eine Präexistenz der Seelen. Diese hatten die Juden schon von den Urzeiten ihrer Nation angenommen, und sie gaben den, noch nicht zum irdischen Körperleben gekommenen, Menschenseelen im Scheol ihren Aufenthaltsort, welchen sie in den Zeiten nach dem Exil גוף zu nennen pflegten. Vgl. L. D. Cramer doctrinae Judaeorum de praeexistentia animarum adumbratio et historia. Vit. 1800. 8.

Mit allen diesen Bestimmungen gieng dieser Glaube zu den judaisirenden Christen über, und deswegen hat man auch in der Folge von einem limbus animarum gesprochen, worunter man gleichfalls den Ort verstand, wo sich die Menschenseelen vor ihrer Vereinigung mit Körpern befänden. Einige Kirchenväter machten mit Plato und Philo den Aether des Himmels zu diesem Aufenthaltsorte der Seelen vor ihrem Körperleben; Andere müssen aber diesen Ort in dem Innern der Erde gesucht haben, worauf die Benennung limbus animarum deutet, welche den Benennungen limbus infantum und limbus patrum analog ist. So nannte man nämlich den Aufenthaltsort der Seelen der, vor der Taufe verstorbenen, Kinder, und den Aufenthaltsort der Seelen der, vor Christo verstorbenen, Glaubigen des Alten Testamentes, und zwar deswegen, weil man beyde in die Nähe der Hölle im Innern der Erde

setzte, so daß sie gleichsam den Saum (limbus) derselben ausmachen. Unter die Vertheidiger der Präexistenz der Seelen gehören unter den alten Kirchenlehrern Clemens von Alexandrien, vorzüglich aber Origenes; und diese Hypothese wurde deswegen von den Meisten in Schutz genommen, weil man nicht glaubte die Unsterblichkeit der Seele vertheidigen zu können, wenn man die Seele erst mit dem Körper zum Daseyn kommen ließe. Dieses gab aber Lactantius nicht zu, und er glaubte an die Unsterblichkeit der Seele, ob er gleich nicht nur die Präexistenz der Seelen, sondern auch den Traducianismus verwarf. Er nahm nämlich an: daß jede von Gott erst unmittelbar geschaffen wird, wenn der Mensch geboren wird. Mit ihm dachten übereinstimmig Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Cyrill von Alexandrien und Theodoret; vorzüglich aber die Pelagianer, weswegen sie aber Augustinus verwarf, weil seinem Dogma von der Erbsünde der Traducianismus weit angemessener war. Denn die Überführung der Kinderseelen aus den Seelen der Eltern konnte nicht anders als ein physischer Act gedacht werden, und es war also nichts leichter zu erklären als die Fortpflanzung der Sünde Adams. Daher hat man denn auch bald nach Augustinus von dem tradux peccati gesprochen, d. h. von der Überführung der Sündhaftigkeit aus den Seelen der Eltern in die Seelen der Kinder, welche zugleich mit der Zeugung geschieht. An die Unsterblichkeit der Seele haben zwar alle orthodoxen Lehrer der alten Kirche geglaubt; aber nicht alle haben sie für eine nothwendige Eigenschaft der Seele gehalten. Denn einige, z. B. Justin, Tatian, Theophilus, Arnobius, Lactantius, hielten die Seele ihrer Natur nach für sterblich, und erklärten die Unsterblichkeit bloß für ein Geschenk oder eine Wohlthat Gottes. Die Bestimmung des Menschen setzen Irenäus, Clemens von Alexandrien. Origenes und Novatian darein, Gott ähnlich zu werden, Lactantius aber darein, Gott zu verehren.

Alle diese verschiedenen Ideen und Vorstellungsarten findet man auch in den mittlern und neuern Jahrhunderten wieder. Die platonische Anthropologie, nach welcher man in dem Menschen eine gedoppelte Seele annimmt, erhielt sich aber nicht allgemein. Denn in der abendländischen Kirche hob man den Unterschied zwischen dem animus, der vernünftigen Seele, und der anima, der sinnlichen Seele, auf; und es wurde Dogma der herrschenden Kirche, daß der Mensch nur aus zwey Theilen bestehe, aus dem Körper und der Seele, oder dem Geiste. Der Traducianismus verlor im Mittelalter unter den Scholastikern, welche sich alle zu der Schöpfung der Seelen bekannten, sein Ansehen; aber durch Luther wurde er wieder gehoben. Dieser erklärte sich zwar nicht ausdrücklich für ihn, aber doch stillschweigend. Von einem so eifrigen Vertheidiger der augustinischen Lehre von der Erbsünde läßt sich auch dieses gar nicht anders erwarten. Offener giengen aber die nachfolgenden lutherischen Theologen zu Werke, und die Verfasser der Formulae concordiae sagen ausdrücklich: daß die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fortgepflanzet werde. Diese Meynung hat daher in der lutherischen Kirche sogar eine symbolische Autorität erhalten, weswegen sie auch lange Zeit fort die herrschende war. Doch haben sich Calixtus und Musaeus ohne Bedenken für den Creationismus erklärt, dessen Anhänger sich noch darin von einander unterschieden, daß einige die Erschaffung der Seele in die Zeit der Empfängniß, andere vierzig Tage nachher setzten. Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen hat sich in den neuern Jahrhunderten verloren. Man nennt bloß in den neuern Zeiten den Heinrich Marus, welcher sie aus Liebe zur platonischen und jüdisch cabbalistischen Philosophie in Schutz genommen hat.

§. 294.

eschichte des Dogma von dem Zustande der Stammeltern des menschlichen Geschlechts, oder von dem Stande der Unschuld.

Vergl. Bap. a Helmont tractatus de imagine Dei. enet. 1651. 4.

F. Socini disp. de statu primi hominis ante psum. Rac. 1609. 4.

J. F. Cotta diss. de rectitudine hominis primaeua. ib. 1753. 4.

Koerner Diss. de imagine diuina, Vit. 1768. 8.

G. Brockmann Diss. notionem imaginis Dei a centiorum objectionibus vindicans. Gryphisw. 1779. 8.

Stange primorum hominum imago diuina. Hanau 85. 4.

Berger's Antediluviana oder Beschreibung von den oßen Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ten Welt. Berlin 1782. 8.

Es ist Lehre, sowohl der Apokryphen des A. Testaments, als Lehre des N. Testaments, daß die Menschen i Körper und Geist gewisse höhere Vorzüge besessen ha, n, so lange sie nicht sündigten. Es gründet sich dieser hrsatz auf Gen. I, 26., wo erzählt wird: daß Gott den ten Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit chaffen habe. Die christlichen Theologen haben nun zu timmen gesucht, was hierunter zu verstehen sey. Einige haupteten: daß das εικων, imago Dei von der ὁμοιωσις, nilitudo Dei verschieden sey. So schon Irenäus, lcher mit Justinus das Ebenbild Gottes in der Ge, lt des menschlichen Körpers, der nach der Gestalt Gottes formt ist, erkennet, die Ähnlichkeit mit Gott aber in die rnunft und Freyheit setzt; ferner Basilius der Große, lcher sagt: das Bild Gottes sey ipsam naturam mentis

Alle diese verschiedenen Ideen und Vorstellungsarten findet man auch in den mittlern und neuern Jahrhunderten wieder. Die platonische Anthropologie, nach welcher man in dem Menschen eine gedoppelte Seele annimmt, erhielt sich aber nicht allgemein. Denn in der abendländischen Kirche hob man den Unterschied zwischen dem animus, der vernünftigen Seele, und der anima, der sinnlichen Seele, auf; und es wurde Dogma der herrschenden Kirche, daß der Mensch nur aus zwey Theilen bestehe, aus dem Körper und der Seele, oder dem Geiste. Der Traducianismus verlor im Mittelalter unter den Scholastikern, welche sich alle zu der Schöpfung der Seelen bekannten, sein Ansehen; aber durch Luther wurde er wieder gehoben. Dieser erklärte sich zwar nicht ausdrücklich für ihn, aber doch stillschweigend. Von einem so eifrigen Vertheidiger der augustinischen Lehre von der Erbsünde läßt sich auch dieses gar nicht anders erwarten. Offener giengen aber die nachfolgenden lutherischen Theologen zu Werke, und die Verfasser der Formulae concordiae sagen ausdrücklich: daß die ganze menschliche Natur dem Leibe und der Seele nach auf eine natürliche Art von den Eltern fortgepflanzet werde. Diese Meynung hat daher in der lutherischen Kirche sogar eine symbolische Autorität erhalten, weswegen sie auch lange Zeit fort die herrschende war. Doch haben sich Calixtus und Musaeus ohne Bedenken für den Creationismus erklärt, dessen Anhänger sich noch darin von einander unterschieden, daß einige die Erschaffung der Seele in die Zeit der Empfängniß, andere vierzig Tage nachher setzten. Die Hypothese von der Präexistenz der Seelen hat sich in den neuern Jahrhunderten verloren. Man nennt bloß in den neuern Zeiten den Heinrich Morus, welcher sie aus Liebe zur platonischen und jüdisch cabbalistischen Philosophie in Schutz genommen hat.

§. 294.

Geschichte des Dogma von dem Zustande der Stammeltern des menschlichen Geschlechts, oder von dem Stande der Unschuld.

Vergl. Bap. a Helmont tractatus de imagine Dei. Venet. 1651. 4.

F. Socini disp. de statu primi hominis ante lapsum. Rac. 1609. 4.

J. F. Cotta diss. de rectitudine hominis primaeua. Tub. 1753. 4.

Koerner Diss. de imagine diuina, Vit. 1768. 8.

G. Brockmann Diss. notionem imaginis Dei a recentiorum objectionibus vindicans. Gryphisw. 1779. 8.

Stange primorum hominum imago diuina. Hanau 1785. 4.

Berger's Antediluviana oder Beschreibung von den großen Fähigkeiten und Kenntnissen der Einwohner der ersten Welt. Berlin 1782. 8.

Es ist Lehre, sowohl der Apokryphen des A. Testaments, als Lehre des N. Testaments, daß die Menschen am Körper und Geist gewisse höhere Vorzüge besessen haben, so lange sie nicht sündigten. Es gründet sich dieser Lehrsatz auf Gen. I, 26., wo erzählt wird: daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit erschaffen habe. Die christlichen Theologen haben nun zu bestimmen gesucht, was hierunter zu verstehen sey. Einige behaupteten: daß das εικων, imago Dei von der ὁμοιωσις, similitudo Dei verschieden sey. So schon Irenäus, welcher mit Justinus das Ebenbild Gottes in der Gestalt des menschlichen Körpers, der nach der Gestalt Gottes geformt ist, erkennet, die Ähnlichkeit mit Gott aber in die Vernunft und Freyheit setzt; ferner Basilius der Große, welcher sagt: das Bild Gottes sey ipsam naturam mentis

et voluntatis, die Ähnlichkeit mit Gott bestehe aber in virtute et probitate. Auch Augustinus unterscheidet beydes. Er sagt: imago est in cognitione, similitudo in dilectione. Späterhin wurde in der katholischen Kirche diese Meynung die gewöhnlichste, und man lehrte im Gegensatze von den Protestanten: imaginem diuinam pertinere ad naturam hominis, similitudinem autem ad virtutes. Schon hieraus ersiehet man, daß man auch in der Bestimmung dessen, was denn das Ebenbild Gottes sey, sehr verschieden dachte. Tertullian setzt es darein, daß der Mensch gleicher innerlicher Bewegungen und Empfindungen mit Gott fähig sey, und von dieser Meynung entfernte sich in der Folge fast um gar nichts Johann von Damascus, als welcher das Bild Gottes bloß in der Vernunftfähigkeit und moralischen Willensfreyheit des Menschen findet. Fulgentius von Ruspe sagt: daß der Mensch zum Ebenbilde Gottes geschaffen worden, heißt soviel: er ist ein Bild der Dreyeinigkeit im Gedächtnisse, Verstand und Willen. Theodoret weiß selbst nicht, was er darunter verstehen soll; er meynt aber, bloß Adam sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden, nicht aber Eva und die Engel. Epiphanius widerlegt zwar alle damals bekannten Meynungen, daß das göttliche Ebenbild in der Seele, oder an dem Körper, oder in der Tugend zu suchen sey; aber er sagt auch nicht, worin es bestehe, und scheint darüber gar keine Meynung gehabt zu haben, weil er versichert, die Kirche habe nicht bestimmt, in welchen Theil des Menschen das Ebenbild Gottes zu setzen sey. Gregor von Nyssa sagt, das Bild Gottes bestand in der moralischen Thatkraft und der physischen Überlegenheit des Menschen über alle übrigen Geschöpfe der Erde. Dieser Meynung pflichtete auch Chrysostomus bey, und späterhin haben die Socinianer und Arminianer hierin, nämlich in die Herrschaft über die Erde, das Ebenbild Gottes gesetzt. Die alexandrinischen Kirchenlehrer suchten von Clemens von Alexandrien Zeit an alle körperlichen Begriffe von dem Ebenbilde Gottes zu entfernen; und sie setzen dasselbe in die

geistige

geistig-moralische Natur des Menschen. Auch behaupteten sie, das erste oder Urbild Gottes ist der Logos, und von diesem ist dann die menschliche Seele ein Abdruck oder ein Abbild. Ambrosius hat eine Erklärung von dem Ebenbilde Gottes gegeben, welche ein Theil des späteren Lehrbegriffes gewesen ist. Er sagt: Imago Dei est sapientia et justitia; anima est plena sapientiae, plena pietatis atque justitiae. Denn in den neuern Jahrhunderten hat man alle diese verschiedenen Vorstellungen zusammengefaßt und in Eins verbunden. Bloß die Unsterblichkeit des Körpers hat man noch hinzugethan, welche zwar auch schon die alten Kirchenlehrer behauptet haben, ohne sie aber zu dem Ebenbilde Gottes zu rechnen. Nach unsern symbolischen Büchern hat zwar die Herrschaft über die Erde nicht mit zu dem Ebenbilde Gottes gehört; aber demohngeachtet haben die meisten nachfolgenden lutherischen Theologen dieselbe mit dazu gerechnet, und gemeiniglich folgende Bestandtheile angegeben: 1) sapientia originalis seu concreata, 2) justitia originalis seu concreata, 3) immortalitas corporis, und 4) dominium in reliquas res creatas.

Da nach dem allgemeinen Lehrbegriffe seit Augustin's Zeit gelehrt wird, daß das Ebenbild Gottes durch die Sünde Adams verloren gegangen oder doch, wie z. B. Thomas von Aquino lehrte, bis auf äusserst geringe übrig gebliebene Spuren verwischt oder vertilgt worden sey; so mußte man nothwendiger Weise auf die Frage geleitet werden: war denn das Ebenbild Gottes an dem ersten Menschenpaare eine natürliche wesentliche Eigenschaft, oder war sie bloß eine zufällige Eigenschaft? Die Scholastiker entschieden für das letzte, weil das Ebenbild Gottes, wenn es eine natürliche Eigenschaft Adams gewesen wäre, nicht hätte verloren gehen können. Sie erklärten daher das Ebenbild Gottes für ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes, donum Dei extraordinarium, welches in der justitia originalis bestanden habe. Nun bot sich aber eine neue Frage dar: hat denn Gott diese justi-

tia originalis dem Menschen sogleich mit anerschaffen, so daß er sie mit seinem ersten Lebenshauche schon hatte; oder hat er eine Zeitlang ohne dieselbe existirt, und hat er sie erst alsdann bekommen? Das Letzte nehmen Duns Scotus, Bonaventura, Hugo von St. Victor und Alexander von Hales an, und sie sprechen von einem status naturae purae, worunter der Zustand des ersten Menschenpaares in der Zeit von ihrer Schöpfung an bis zur Erlangung des übernatürlichen Gnadengeschenkes Gottes, der justitia originalis, verstanden ist. Viele haben ihnen aber widersprochen und behauptet, Adam hätte wohl im status naturae purae oder, wie die Scholastiker auch sagen, in puris naturalibus, d. h. mit den bloßen Eigenschaften der Menschennatur und ohne das übernatürliche Gnadengeschenk Gottes, ohne die justitia originalis geschaffen werden können; allein Gott hat es gefallen, ihm sogleich diese justitia originalis anzuerschaffen. Dieser Meynung waren Thomas von Aquino und die meisten nachfolgenden Theologen der katholischen Kirche zugethan. Die lutherischen und reformirten Theologen haben sich in diese Untersuchung gar nicht eingelassen; auch haben sie den Lehrsatz verworfen, daß das Ebenbild Gottes ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes gewesen sey, indem sie behaupteten, daß dasselbe eine natürliche und wesentliche Eigenschaft des ersten Menschenpaares gewesen sey.

§. 295.

Geschichte des Dogma von dem Ursprung der Sünde überhaupt, und von der habituellen Sünde oder der Erbsünde insonderheit.

Vergl. J. G. Walch historia doctrinae de peccato originis, in seinen Miscell. sacris. Amstelod. 1744. 4. S. 173 ff.

G. F. Seiler von der Erbsünde. Erlang. 1779. 8. S. 166 ff.; auch seinem Buche über den Versöhnungstod Christi als Anhang des 2ten Theils beygedruckt.

Übersicht.

Die Geschichte des Dogma von der Sünde hat zwey Hauptepochen. Die erste geht bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten herab, und befaßt den Zeitraum vor Augustinus. Die zweyte geht von Augustinus bis auf unsere Zeiten herab.

§. 296.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis auf den Anfang der pelagianischen Streitigkeiten.

Vergl. J. Horn Commentatio de sententia sorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit de peccato originali. Goett. 1801. 4.

J. G. Walch Diss. de Pelagianismo ante Pelagium, in seinen Miscellaneis sacris S. 675 ff.

Die erste Epoche geht also von dem N. Test. aus, in welchem die unter den Juden nach dem Exil herrschend gewordene Meynung, daß auf die Verführung des Teufels durch den Fall des ersten Menschenpaares die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist, Sap. II, 24., von Paulus in dem Brief an die Römer wiederholt worden ist. Dieser Meynung von dem Ursprung der Sünde pflichteten daher auch Justinus, Tatianus, Tertullian, Irenäus, Theophilus von Antiochien und Lactantius bey. Eben so folgten sie in dem damit verwandten Puncte, in welchem Zusammenhange die Sünde der nachfolgenden Menschen mit dem Falle Adams stehe, genau dem Apostel Paulus, der eine Fortpflanzung derselben durch die Geburt lehrt. Sie schließen zwar bey dem Acte des Sündigens den Einfluß des freyen Willens, einer schlechten Erziehung und der Einwirkung böser Geister nicht aus; allein sie bringen doch fast Alle die menschliche Fähigkeit zu sündigen in eine Verbindung mit der Verführung Adams durch den Teufel, und statuirten wenigstens still-

schweigend eine Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt oder die Erbsünde. In dieser Periode hatte man aber noch keinen bestimmten Namen für dieselbe. Ignatius nennt sie antiquam impietatem, Irenäus antiqui serpentis plagam, Cyprianus alienum *peccatum*, Arnobius vitium ingenitae infirmitatis, Hilarius malitiam originis, Ambrosius contagium, injuriam originis, inquinamentum naturae. Tertullian ist in der Hinsicht der merkwürdigste, weil er die Bahn zu der späteren bestimmten Terminologie gebrochen hat. Er nennt sie vitium originis und versteht darunter einen natürlichen Habitus, der vor dem Act des Sündigens schon in dem Menschen vorhanden ist. Daß er sich diesen Habitus als angeboren dachte, ist gar keinem Zweifel ausgesetzt, denn er statuirte ja bekanntlich die Fortpflanzung der Seelen durch die Zeugung oder den Traducianismus; daher er denn auch von einer Ansteckung des ganzen Menschengeschlechts durch den Adam spricht. Dieß thut auch Cyprian, der noch ausserdem der erste ist, welcher die angeborne und angestammte Sündhaftigkeit der Menschen von der Sünde als That oder der wirklichen Sünde unterscheidet. Die alexandrinischen Lehrer erklären zwar die wirkliche Sünde für einen Mißbrauch des freyen Willens; allein Clemens von Alexandrien spricht doch auch von einer eingepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, und Origenes von einer natürlichen Geneigtheit des Menschen zu sündigen, die er von der durch Gewohnheit erhaltenen unterscheidet, und mit der Geburt in Verbindung setzt. Es ist zwar bekannt, daß Origenes die Präexistenz der Seelen lehrte, und daß er die natürliche Geneigtheit der Seelen zu sündigen, eigentlich für eine Folge derjenigen Sünden erklärte, die sie vor ihrer Einkörperung in ihrem vorigen Zustande begangen haben. Allein er spricht doch auch von einer Befleckung der Seele durch den mit ihr verbundenen materiellen Körper; und in sofern nahm er also doch nebenbey noch eine, durch die Geburt fortgepflanzte, Sündhaftigkeit des Menschen an, wegen welcher er auch ausdrücklich die Kindertaufe für nothwendig erklärt. Nach diesen Bemer-

lungen kann man es also als eine ausgemachte Wahrheit betrachten, daß alle bisher genannte Kirchenväter eine Erbsünde, d. h. eine angeborne und von Adams Fall abstammende Sündhaftigkeit der menschlichen Natur statuirt haben; aber von einem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur durch die Sünde Adams, und von einer Zurechnung der Sünde Adams wissen sie noch nichts. Alles dieses gilt auch von den nachfolgenden Kirchenlehrern Eusebius, Athanasius, Basilius, Cyrill von Jerusalem, den beyden Gregoren und Chrysostomus, und wenn sie auch bisweilen von einer Zurechnung der Sünde Adams zu reden scheinen, so haben sie höchst wahrscheinlich nichts andres als den physischen Tod darunter verstanden, welchen sie mit den meisten ältern Lehrern als eine Folge der Sünde Adams betrachteten.

§. 297.

Zweyte Periode.

Von Augustinus bis auf die neuesten Zeiten.

Vergl. Gerh. J. Vossii historia de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae mouerunt, libri VII. Edit. II. Amstel. 1655. 4.

Geschichte der Lehren von der Erbsünde, dem freyen Willen und von der Gnade, vom IVten bis IXten Jahrhunderte; in Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Welt- und Religionsgeschichte; Th. 5. S. 519 ff.

Erst durch Augustinus hat dieses Dogma, so wie viele andere, eine Erweiterung erhalten, und mit ihm beginnt also die zweyte Epoche in der Geschichte der Lehre von der Sünde. Er hat den Namen peccatum originis oder originale aufgebracht; in seinen letzten Schriften gebraucht er auch den Namen peccatum naturale, weil sie die ganze Natur des Menschen verdorben hat. Die Lehrsätze des Pelagius gaben ihm die Veranlassung, dieses Dogma näher und fester zu bestimmen. Der kritische

Mönch Pelagius behauptete, daß der Mensch noch in demselben sowohl physischen als moralischen Zustande geboren werde, als wie Adam erschaffen wurde. Aus dieser Behauptung floß die andere, daß weder der physische Tod, noch die menschliche Fähigkeit zu sündigen, eine Folge des Falls Adams sey. Dieß alles hielt Augustinus für irrig und er wurde, im Widerspruche gegen Pelagius, durch seine strenge dogmatische Consequenz auf folgende Theorie geleitet: der Fall Adams hat sowohl physische als moralische Folgen für alle seine Nachkommen. Die physischen sind die: daß jeder menschliche Körper allerley Gebrechen und dem Tode unterworfen ist. Die moralischen aber sind diese: daß der menschliche Wille allem Guten abgeneigt und gänzlich verderbt ist. Diese Verderbtheit pflanzt sich durch die natürliche Zeugung fort, und wegen derselben wird jeder Mensch, wenn er nicht die Taufe erlangt, ewig verdammt.

Einem so vielgeltenden Manne, wie Augustinus war, konnte es leicht gelingen, diese Sätze zum Kirchenglauben der africanischen und occidentalischen Kirche zu erheben. Der Pelagianismus wurde auf mehreren Synoden, namentlich zu Rom und Carthago, im J. 418. verdammt; ja man wußte es dahin zu bringen, daß derselbe sogar auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus im Jahr 431. mit dem Anathema belegt wurde. Aber demohngeachtet behielt er im Geheim doch noch manchen Anhänger, und im Orient blieb der Mehrtheil der Theologen lieber bey den unbestimmten und gemäßigteren Vorstellungen der frühern Jahrhunderte. Daher gedenkt Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte in seiner Dogmatik der Erbsünde fast gar nicht, und das Wenige, was er darüber sagt, ist mehr pelagianisch als augustinisch. Selbst im Occidente wurde die augustinische Lehrart durch den Semipelagianismus wieder nach und nach aus dem allgemeinen Kirchenglauben verdrängt. Dieser verdankt seine Existenz einigen Mönchen und gelehrten Männern in Gallien, Cassianus, Faustus, Vincentius und Gennadius, welche von der Mitte des fünften Jahrhunderts an allmählich gemäßigtere Ideen in Umlauf setzten. Nach

ihnen hatte der Fall Adams bloß den physischen Tod seiner Nachkommen zur Folge; eine moralische Corruption der Menschennatur ist dadurch nicht vorgegangen, sondern jeder Mensch hat noch natürliche Kräfte zum Guten und auch so viel Kraft des Willens, sich zur Vollbringung des Guten zu entschliessen; die Gnade Gottes muß ihn aber durch die Erhöhung unterstützen, und aus Gnaden wird auch nur der Mensch der Seligkeit theilhaftig. Daß sich diese Vorstellungsart im Fortgange der Zeit immer mehr Freunde erwarb und den strengen und rohen Augustinismus in immer engere Gränzen zurückgeschoben hat, ist eine sehr begreifliche Sache. Die Scholastiker hauptsächlich waren ihr fast alle zugethan, und wenn sie sich auch bisweilen noch den Schein geben wollen, als ob sie die Lehre Augustinus's vortrügen, so ist es nur ein verfälschter Augustinismus, den sie durch allerley Wortverdrehungskünste aus Augustinus Schriften herausbringen.

Thomas von Aquino läßt durch die Sünde Adams in seinen Nachkommen bloß die justitia originalis, d. h. die anerschaffene Richtung des Willens auf das Gute verloren gehen, wodurch zwar die moralischen Kräfte der Seele geschwächt worden sind, und der Körper dem Tode und andern Gebrechen unterworfen worden, aber doch keine gänzliche Corruption der Natur bewirkt worden ist.

Nach dem Durandus kann man die Erbsünde nicht eigentlich eine Sünde nennen, sondern sie ist bloß ein Mangel der justitia originalis. In ihrem Besitze würden die Menschen in dem ewigen Leben einen Grad der Glückseligkeit erlangen, welcher sie durch den Fall Adams beraubt worden sind. Die Folgen der Sünde Adams für das andere Leben sind daher für seine Nachkommen nur etwas privatives oder negatives. Daher lehren dann die meisten Scholastiker mit dem Thomas von Aquino, daß die Menschen, welche ohne Erlangung der Taufe sterben, nur eine poena damni, nicht aber eine poena sensus ausstehen müssen. d. h. daß sie zwar wegen Mangels der justitia originalis der Glückseligkeit beraubt sind, welche

§. 298.

Geschichte des Dogma von den würklichen Sünden.

Vergl. S. J. Baumgarten Diss. de gradibus peccatorum. Halae 1744. 4.

Was die Lehre von der würklichen Sünde betrifft, so haben sich die Scholastiker auch sehr viel damit beschäftiget und allerley Unterscheidungen erfunden. Sie sprechen von einem peccatum theologicum und von einem peccatum philosophicum. Die Veranlassung dazu hat Thomas von Aquino gegeben, welcher sagt: aus dem Gesichtspuncte des Theologen ist Sünde eine Beleidigung Gottes (offensa contra Deum), aus dem Gesichtspuncte des Moralphilosophen aber eine der Vernunft widerstreitende Handlung (quod contrariatur rationi). Bey dem peccatum philosophicum wird vermöge des Gegensatzes angenommen, daß die Vollbringung desselben mit einer gänzlichen Unkenntniß Gottes verbunden ist. Man hat daher die Frage aufgeworfen: ob denn also die Begehung einer philosophischen Sünde möglich sey, da der Begriff von Gott der menschlichen Natur so tief eingeprägt ist, daß der Gedanke an einen Gott niemals gänzlich supprimirt werden kann? Man theilte sich in der Beantwortung dieser Frage in verschiedene Parteien. Einige sagten: in dem gegenwärtigen Kreise der Dinge wäre die Begehung der philosophischen Sünde zwar unmöglich, aber es ließe sich doch ein anderer Zustand der Dinge denken, worin die Menschen schlechterdings von Gott keine Kenntniß hätten, und in diesem Zustande der Dinge könne das peccatum philosophicum gar wohl begangen werden. Dieser Meynung war schon Thomas von Aquino, und ihm sind viele spätere katholische Theologen, z. B. Panzius, Lugo, hierbey nachgefolgt. Eine andere Parthey behauptete aber, durch zufällig Umstände, wenn z. B. ein Mensch unter wilden Thieren in Wildnissen aufwüchse, könne schon in dieser irdischen Verbindung der Dinge die Begehung der philosophischen Sünde möglich werden.

ne dritte Partei erklärte das peccatum philosophicum
r ein Unding, indem es weder in diesem noch in jedem
ndern Zustande der Dinge möglich sey, daß ein Mensch,
elcher weiß, daß er wider die Aussprüche seiner morali-
en Vernunft handelt, von Gott als Gesetzgeber schlechter-
ngs gar keine Kenntniß hätte. Indessen gab es noch
ie vierte Partei, welche die Begehung der philosophischen
ünde für möglich hielten, indem sie annahmen, es gebe
ugenblicke, wo der Mensch und sogar der Christ Gott
nz und gar aus seinen Gedanken verlieren könnte, und
illbringe er in solchen Augenblicken etwas Böses, so sey
s ein peccatum philosophicum. Da man nun aber
eiter vorgegeben hat, eine solche Sünde sey keine Belei-
gung Gottes, hebe die Freundschaft mit Gott nicht auf
nd mache keiner Strafen in der Ewigkeit schuldig, so
at der Pabst Alexander VIII. alle diese Behauptungen
yerlich und in sehr starken Ausdrücken verdammt, und
durch allen Untersuchungen über theologische und philoso-
hische Sünde ein Ende gemacht. Die übrigen Benennun-
n und Eintheilungen rühren theils von Augustinus,
eils von den Scholastikern her. Den Namen peccatum
tuale gebraucht Augustinus zuerst, und er versteht dar-
nter dictum vel factum vel concupitum contra legem
eternam, und auch ihm ist jedes peccatum actuale ein
eccatum voluntarium, d. h. es gehet vom Willen des
Menschen aus. Bisweilen nennt Augustinus zwar auch
e Erbsünde ein peccatum voluntarium, aber bloß in dem
inne, daß es aus dem Willen der ersten Menschen ent-
anden sey. Man spricht aber auch noch von peccatis
oluntariis im engeren Sinne, und im Gegensatze von
nen von peccatis involuntariis. Die peccata volunta-
a im engern Sinne sind solche, welche mit vorsätzlichem
Willen begangen werden, und sie werden sonst auch pec-
ata ἑκουσια und προαιρετικα genannt. Die peccata
involuntaria sind die sogenannten Schwachheits- und Un-
issenheitssünden, und heissen auch peccata ἀκουσια.
Man unterscheidet aber eine doppelte ignorantia, aus wel-
er Sünden begangen werden. Augustinus machte

einen Unterschied zwischen nescire und scire nolle; aus dieser Ursache hat man nach ihm von einer ignorantia facti und von einer ignorantia juris gesprochen. Jene weiß nicht, daß dasjenige, was sie thut, böse ist, und sie ist inuincibilis und schließt die Imputation der Handlung aus; diese aber thut das, von dem sie hätte wissen können, daß es nicht Recht ist, sie hätte es also unterlassen sollen, sie ist also eine bloße ignorantia adfectata und macht mithin die Handlung zurechnungsfähig. Das ist eben das, als wenn Thomas von Aquino die ignorantia und die nescientia unterscheidet. Jene ist das reine eigentliche Nichtwissen der Unsittlichkeit und Straffälligkeit der Handlung, welche man begehet; die nescientia aber der Mangel der Kenntniß dessen, was man hätte wissen können. Die Eintheilung in peccata commissionis und omissionis schreibt sich auch von Augustinus her. Bey den Begehungssünden wirft Augustinus die Frage auf, ob ein peccatum commissionis ein actus oder eine res sey? Er bejahet das erste, aus dem analogischen Grunde, weil eben so bey einem hinkenden Menschen das Hinken eine Handlung und keine Sache sey. Dieß führt ihn nun auf die Behauptung, die sich auch bey Basilius M., Gregor von Nyssa, Ambrosius und andern findet, daß die Sünde nichts Positives, sondern nur ein Negatives, daß sie bloß priuatio et absentia boni sey. Späterhin hat denn auch Thomas von Aquino die Begehungssünde bloß für einen actus malus erklärt; er unterscheidet aber das materiale in peccato commissionis, welches im Wollen, Reden und Handeln besteht, von dem formale, das in der Richtung gegen das göttliche Sittengesetz bestehet. Bey den Unterlassungssünden haben die Scholastiker die Frage aufgeworfen, ob sie bloß ein innerlicher Act des Willens, oder auch mit einer äusserlichen Handlung verbunden seyen? Thomas von Aquino erklärt sich für das Letztere und sagt: bey einem peccatum omissionis ist in dem Menschen ein Nichtwollen des vorgeschriebenen Guten nur ein äusserliches Thun statt desselben. Dieser Meynung waren schon vorher Albert M. und ge-

issermassen auch Alexander von Hales. Dagegen
;haupteten Durandus, Occam, Biel und andere:
ne Unterlassungssünde müsse nicht nothwendig mit einem
ısserlichen actus verbunden seyn, da der Mensch in dem
Moment, wenn er ein Pflichtgebot nicht ausübt, auch
ichts thun könne.

Die Unterscheidung zwischen peccatis mortalibus und
enialibus haben die Scholastiker beygebracht. Thomas
on Aquino versteht mit Albert dem Großen, Bona-
entura und vielen andern unter einem peccatum mor-
ale eine böse Handlung, welche die Folge einer gänzlichen
eywilligen Ablenkung des Herzens von Gott ist. Duns
Scotus nennt eine Todsünde eine solche That, welche
em göttlichen Sittengesetze entgegen strebt. Adrianus,
it dem Beynamen Quodlibetarius, versteht bloß eine
lche Handlung darunter, welche gegen eines der wichtig-
en und vorzüglich stark verpflichtenden Gebote Gottes ist.
arin sind aber alle Scholastiker und auch die nachfolgenden
tholischen Dogmatiker, nebst den protestantischen, einver-
inden, daß die peccata mortalia, wenn sich der Mensch
cht bessert, die ewige Verdammniß oder den ewigen Tod
r Folge haben. Diesen peccatis mortalibus setzen nun
e Scholastiker die peccata venialia, verzeihliche Sünden,
tgegen. Thomas von Aquino rechnet unter sie alle
chwachheits- und Unwissenheitssünden und alle unvoll-
mmene gute Handlungen, welche dem vollen Sinne des
esetzes nicht entsprechen. Von diesen behaupten Thomas
on Aquino und alle katholischen Theologen, daß sie dem
Menschen, wenn er gute Werke verrichtet, theils schon für
ese Erde, theils aber nach überstandener Reinigung im
gfeuer erlassen werden. Die lutherischen und reformir-
n Theologen lassen aber in diesem Sinne gar keine pec-
ta venialia zu, sondern sie behaupten, daß eine jede
irkliche Sünde ein peccatum mortale sey, und ohne die
ersöhnung mit Gott zur ewigen Verdammniß führe. Zwar
ben auch lutherische und reformirte Theologen diese Ein-
eilung gebraucht, aber sie verstehen unter den venialibus

daemonia, sed in Beelzebub. Diese Meynung ist auch wohl die alleinige und exegetisch richtige, daher ihr in den neuern Zeiten fast ganz allgemein beygepflichtet worden ist. Sie ist übrigens von der Beschaffenheit, daß die Frage: ob die Sünde wider den heiligen Geist auch nach Christi Zeiten noch habe begangen werden können, nothwendiger Weise verneint werden muß. Indessen haben doch mehrere Dogmatiker behauptet, daß diese Sünde auch noch nachher von allen denjenigen habe begangen werden können, welche die Göttlichkeit der Wunder Jesu ableugnen. Aber der Arminianer Limborch und Andere haben erwiedert, daß sie schlechterdings auf diejenigen eingeschränkt werden müsse, welche Augenzeugen von den Wunderthaten Jesu waren. Augustinus faßte den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist viel weiter, und nach ihm besteht sie in einer hartnäckigen und unbesieglichen Unbußfertigkeit, cordis impoenitentis durities perseuerans oder finalis impoenitentia. Hiebey ist der größte Haufe der Scholastiker stehen geblieben, und sie haben folgende sechs species der Sünde wider den heiligen Geist festgesetzt: 1) desperatio, Verzweiflung an der Erlangung der Vergebung der Sünden, 2) praesumtionem, die vorgefaßte Meynung, daß man von den Wohlthaten der seligmachenden Gnade Gottes ausgeschlossen sey, 3) impugnationem agnitae veritatis, die daraus hervorgehende Abneigung gegen die Wahrheit der göttlichen Gnadenverheissungen in Jesu Christo, 4) invidentia fraternae caritatis, die aus Unmuth und Verzweiflung verweigerten Pflichten christlicher Liebe gegen Andere, 5) impoenitentia, die Ungeneigtheit einen bessern Sinn anzunehmen, und 6) obstinatio, die Beharrung und Verhärtung des Gemüthes auf den Wegen der Sünde und des Unrechts.

Am engsten haben den Begriff von der Sünde wider den heiligen Geist Theodoret und Gregor (in Ps. 51.) gefaßt. Nach dem Theodoret begehet derjenige die Sünde wider den heiligen Geist, welcher über den Inhalt der biblischen Bücher unrichtig urtheilt, z. B. glaubt, daß in

in dem hohen Liede mangelnde oder menschliche Gedichte und Sätze sind. Nach Gregor begehet sie der, welcher nicht an die Vergebung der Sünden glaubt, weil die Vergebung der Sünden ein Werk des heiligen Geistes sey. Luther trat auch hier in die Fußstapfen des Augustinus, und es wurde daher unter den Theologen unserer Kirche im XVIten und XVIIten Jahrhunderte folgende Erklärung von der Sünde wider den heiligen Geist die gewöhnlichste: sie ist eine Ableugnung, Bestreitung und Lästerung der christlichen Religion gegen des Menschen eigene Überzeugung, verbunden mit einer vorsätzlichen Widerstrebung gegen alle Heils- und Gnadenmittel, wodurch der heilige Geist an und in ihm arbeitet. Auch noch in dem XVIIIten Jahrhunderte haben viele Theologen, z. B. Baumgarten, Buddeus, ähnliche Definitionen gegeben. Schubart verstand aber unter der Sünde wider den heiligen Geist eine böse Handlung, welche man, ohnerachtet man auf eine wunderbare Weise Beweggründe erhalten hatte, sie nicht zu begehen, dennoch begangen hat. Joh. Ernst Christian Schmid (christl. Dogm. S. 139.), Paulus und Nitzsch schränken, so wie diejenigen, welche die Sünde wider den heiligen Geist für eine Ableugnung der Göttlichkeit der Wunder Jesu halten, dieselbe bloß auf die Zeitgenossen Jesu ein, und erklären sie für den Vorsatz, der moralischen Reform, welche Jesus zubereitete, entgegen zu treten und entgegen zu arbeiten.

Darüber: in welchem Sinne Jesus sage: die Sünde wider den heiligen Geist könne nicht vergeben werden, haben verschiedene Meynungen geherrscht. Viele haben geglaubt, Jesus spreche wirklich von einer absoluten Unerlaßlichkeit dieser Sünde. Die reformirten Theologen suchten den Grund in dem ewigen Verwerfungsentschlusse Gottes, daher sie auch lehrten: die Sünde wider den heiligen Geist könne nur von den Unwiedergebornen, d. h. von den zur ewigen Verdammniß Vorherbestimmten begangen werden. Über den letzten Punct waren die lutherischen Theologen nicht mit einander einig. Ein Theil von ihnen

behauptete: bloß die Wiedergebornen könnten die Sünde wider den heiligen Geist begehen. Die Andern aber waren der Meynung: diese Sünde könne von einem jeden Menschen begangen werden, welcher der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes theilhaftig werde. Statt der absoluten Unerlaßlichkeit der Sünde wider den heiligen Geist nehmen aber Viele nur eine bedingte Unerlaßlichkeit derselben an. Sie wird von Gott nicht vergeben, wenn sich derjenige, der sie begangen hat, nicht bekehret. Man nimmt also an, daß Jesus bedingter Weise gesprochen, die Bedingung aber nicht genannt habe. Dieser Meynung war schon Athanasius; er sagt: dem, der in der Lästerung des heiligen Geistes beharret, wird dieselbe nicht vergeben; denn es giebt keine Sünde, welche nicht vergeben werden könnte. Von diesem Grundsatze giengen auch diejenigen aus, welche annahmen, Jesus habe bloß hyperbolisch gesprochen; er habe die Sünde wider den heiligen Geist bloß als die größte aller Sünden bezeichnen wollen, bey welcher die Erlassung sehr schwer erfolge. Dieser Meynung pflichteten die meisten socinianischen und arminianischen Theologen bey; und auch Koppe hat ihr seinen Beyfall geschenkt.

§. 300.

Geschichte des Dogma von der Person Christi.

Erste Periode.

Von den Aposteln bis zur sechsten allgemeinen Kirchenversammlung in Constantinopel im Jahr 680.

Vergl. über Jesus und dessen Person und Amt, nach der Meynung der alten Kirchenväter; in Henke's Magaz. 3r Bd. S. 109 ff.

G. J. Planck Obseruationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam. Gott. 1787. 4. 1789. 4. Wieder abgedruckt in Velthusen's Commentt. theoll. Vol. I. S. 141 ff.

Cotta Dissert. de Christo redemtore hominum; in Gerhard's Locis theoll. Th. 3. S. 1 ff.

Über die Schicksale der christlichen Lehre von der Person Christi; in Cramer's Fortsetzung von Bossuet, Th. 4. S. 238 ff.

Dieser Gegenstand der christlichen Dogmengeschichte betrifft folgende Fragen: wie und auf welche Weise hat man sich zu verschiedenen Zeiten in der katholischen Kirche die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Christo gedacht? Hat Jesus Christus einen wahren Menschenkörper gehabt, und in welchem Verhältniß stand er mit dem mit ihm vereinigten Logos? Nach der Lehre der Apostel wurde der Logos oder Sohn Gottes Mensch, und diese Menschwerdung dachten sie sich ohne Zweifel so, daß derselbe in dem Menschen Jesus die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe. Dem Äusserlichen nach vindiciren sie aber Jesu Christo einen wahren Körper, von der nämlichen Beschaffenheit, wie der unsrige ist; und das Nämliche thaten auch Ignatius, Irenäus und Tertullianus gegen die Doketen, welche Jesu bloß einen Scheinkörper beylegten. Die alexandrinischen Lehrer entfernten sich aber von ihnen. Denn Clemens von Alexandrien hat den menschlichen Körper Jesu nicht für völlig gleich wesentlich (ὁμοουσιος) mit den andern Menschenkörpern gehalten. Auch Origenes hielt den Körper Jesu nur für quasi-körperlich; da aber doch beyde den Doketismus verwarfen und bestritten, so geht daraus hervor, daß sie den Körper Jesu zwar für etwas wirklich Materielles, aber von einer edlern und andern Substanz als die der übrigen Menschenkörper ist, gehalten haben. Über die Art und Weise, wie der Logos mit seinem

entweder dem unsrigen ganz gleichwesentlichen, oder veredelten Körper verbunden war, wurden in den ersten Jahrhunderten noch keine Bestimmungen festgesetzt; aber aus allem erhellt, daß man sich diese Vereinigung gerade so gedacht hat, wie in andern Menschen die Seele mit dem Körper vereinigt ist. Diesem nach legte man also Jesu keine menschliche Seele bey, sondern man glaubte, daß der Logos die Stelle derselben vertreten habe. Bloß Tertullian, der über diesen Gegenstand nicht mit sich selbst einig war, unterscheidet einmal die vernünftige Seele Jesu von dem in ihm wohnenden Logos. Diese Meynung hat sich auch im Abendlande im Stillen fortgepflanzt, wie sich weiterhin zeigen wird. Origenes ist aber von selbst auf sie geleitet worden. Er wollte sich die Vereinigung des Logos mit dem Körper erklären, gieng aber von dem platonischen Satze aus, daß ein Göttliches, wie der Logos ist, nicht unmittelbar mit etwas Körperlichen vereiniget werden könne. Er mußte daher ein Medium annehmen, und dieses bot sich ihm in der vernünftigen Seele dar, weil diese, als Intelligenz, einer Vereinigung mit dem Göttlichen fähig ist. Origenes erklärte sich also die Vereinigung des Logos mit dem Körper Jesu so, daß der Logos mit der vernünftigen Seele Jesu, und diese mit seinem Körper vereiniget war. Das Ansehen des Origenes trug viel zur Empfehlung dieser Meynung bey, und von seiner Zeit an wurde im Orient nach und nach immer allgemeiner angenommen, daß Jesus nicht bloß einen menschlichen Körper, sondern auch eine menschliche Seele gehabt habe. Als daher in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Apollinaris der Jüngere mit der alten Meynung auftrat, daß der Logos in Jesu die Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe, so fand er allgemeinen Widerspruch, und wurde auf verschiedenen Synoden, zuletzt auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 387 anathematisirt. Ob man nun aber gleich gegenwärtig in Jesu Christo dreyerley unterschied, den Logos, seine vernünftige Seele und seinen Körper,

so hielt man doch das Göttliche und Menschliche in ihm zu einer Einheit vereiniget.

Es erhob sich deswegen ein lang fortgehender heftiger Streit, als in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Nestorius in Jesu keine Einheit annahm, sondern sowohl das Göttliche als Menschliche in der Eigenthümlichkeit eines Concretums betrachtete und keine Vereinigung, keine ἑνωσις beyder, sondern nur bloß eine Zusammenreihung, Connexion oder Verbindung, bloß eine συναφεια, welchen Ausdruck vorher schon Basilius und Chrysostomus gebraucht hatten, derselben statuirte. Über diese Sache, durch welche die Einheit der Person Jesu verloren zu gehen schien, hatte man noch nicht allgemein entschieden, als diesem Dogma von einer andern Seite her Gefahr drohte. Eutyches war im Widerspruche gegen den Nestorianismus auf die Meynung geführt worden, daß das Menschliche in Christo, nach der Vereinigung mit dem Göttlichen, in einen veredelten Zustand übergetreten, und daß also der Körper Jesu nach dieser Vereinigung nicht von dem nämlichen Wesen gewesen wäre, als wie der übrigen Menschenbürger. War Nestorins Meynung der Lehre von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu entgegen, so war diese der Lehre von der Unvermischtheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu zuwider. Beyde Meynungen mußten deswegen bey den Vertheidigern der bisherigen Kirchenlehre Widerspruch finden. Gegen beyde erklärten sich daher auch wirklich die, auf der allgemeinen Synode zu Chalcedon im Jahr 437. versammelten, Väter, und sie setzten deswegen folgendes als Lehrtropus fest: Jesus Christus war nach seiner Menschwerdung vollkommen wahrer Gott und vollkommen wahrer Mensch; als Mensch bestand er aus der vernünftigen Seele und aus dem Leibe; der Gottheit nach ist er gleiches Wesens mit dem Vater, und der Menschheit nach ist er gleiches Wesens mit allen übrigen Menschen; er macht aber keine zwey Personen aus, ob er gleich aus zwey Materien be-

steht, die jedoch zu Einer Person verwirklicht sind, und zwar a) ohne Vermischung, ασυγχυτως; b) ohne Verwandlung, ἀτρεπτως; c) ohne Trennung, αδιαιρετως, und d) ohne Absonderung, αχωριστως. Die beyden Naturen in Christo sind also zu Einer Person vereinigt, ohne daß der Unterschied der beyden Naturen aufgehoben wäre; sondern eine jede Natur ist in dem Besitze ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geblieben. Diese chalcedonensischen Lehrbestimmungen fanden aber keineswegs allgemeinen Beyfall, sondern es bildete sich hauptsächlich in dem alexandrinischen Kirchensprengel, wo man seit des Athanasius Zeit nur von Einer Natur Christi (μια φυσις) zu sprechen gewohnt war, und aus den Eutychianern eine ansehnliche Partei, welche derselben entgegen, nur Eine Natur in Christo statuirten, und deswegen Monophysiten genannt wurden. Um die Glaubenseinigkeit wieder herzustellen, wurde der Vorschlag gethan, in Jesu Christo nach der Vereinigung der beyden Naturen nur Einen Willen anzunehmen. Aber er wurde nicht angenommen, und der Kampfplatz wurde durch ihn nur durch eine neue Partey, die Monotheleten, vermehrt. Endlich siegten doch die chalcedonensischen Lehrbestimmungen sowohl über die Monophysiten, als über die Monotheleten; denn die allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel im Jahre 680. bestätigte den Lehrsatz von zweyen Naturen in Christo, mit der Erweiterung, daß in dem θεανθρωπος oder Gottmenschen zwey Willen und zwey Wirkungen wären. Diesen Ausdruck θεανθρωπος hat Origenes zum ersten Male gebraucht, und er war zu dem jetzigen Lehrbegriff sehr passend. Nach ihm sind ein vollkommen wahres göttliches Subject und ein vollkommen wahres menschliches Subject zu Einer Person dadurch vereiniget, daß das Göttliche das Menschliche angenommen, oder daß sich das Göttliche in das Menschliche eingesenkt hat. Der Act dieser Vereinigung hat verschiedene Benennungen: αναληψις, assumtio, προσληψις, susceptio, ενανθρωπησις, inhumanatio, Einmenschlichung, wie es Facundius übersetzt, ανθρωπησις, Vermenschlichung,

σαρκωσις, corporatio, Verkörperung, ενσωματωσις, Einkörperung. Die Vereinigung beyder Subjecte selbst wurde ἑνωσις genannt, und man legte ihr allerley Prädicate bey, und sprach bald von einer ἑνωσις σχετικη, von einer habituellen Vereinigung, bald von einer φυσικη, physischen, bald von einer οικονομικη, d. h. einer zu Folge der Gnaden-Haushaltung Gottes in Jesu geschehenen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, ferner von einer ενωσις κατ' ουσιαν, von einer wesentlichen, und endlich von einer ενωσις προσωπικη oder καϑ' υποστασιν, von einer vnio hypostatica oder persönlichen Vereinigung, welche Ausdrücke Nestorius fast alle nicht hatte dulden wollen, weil sie ihm zum Apollinarismus zurückzuführen schienen. Der Hauptmoment des Dogma ist also der, daß Christus, obgleich zwey Subjecte in seiner Person vereiniget sind, doch nur Einer ist, der Gottmensch, der ϑεανϑρωπος.

§. 301.

Zweyte Periode.

Von dem sechsten allgemeinen Concil bis auf unsere Zeiten.

Bey den Bestimmungen des sechsten allgemeinen Concils blieb die orthodoxe Kirche. Als daher im achten Jahrhunderte die beyden spanischen Bischöffe Felix und Elipandus behaupteten: Christus wäre nach seiner menschlichen Natur von Gott nur an Sohnes Statt angenommen oder bloß adoptirt worden, so glaubte man, diese Meynung führe zu einer Trennung der beyden Naturen in Christo, und verdammte sie als einen nestorianischen Irrthum. Eine höhere Wichtigkeit erhielt bald darauf die Lehre von der Vereinigung der beyden Naturen in

Christo zu Einer Person durch das Aufkommen der Transsubstantiationslehre; zugleich wurde sie aber, nachdem sie von Paschasius Radbertus mit der Abendmahlslehre in Verbindung gesetzt war, auch in einigen Puncten noch feiner ausgebildet.

Die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi mußte auf die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Naturen an die menschliche führen. Die Scholastiker haben diesen Gegenstand auch schon in sein vollkommenes Licht gesetzt; besonders haben sie eben wegen der Transsubstantiationslehre die Allgegenwart (oder Allenthalbenheit, Ubiquität) der menschlichen Natur Christi hervorzuheben nicht vergessen. Diese Allgegenwart gestand aber Thomas von Aquino der menschlichen Natur Christi nicht nach ihrer Individualität, sondern nur in ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur zu der Einigen Person des Gottmenschen zu. So verhaßt auch Thomas und alle Scholastiker dem Reformator Luther waren, so baute er doch auf diesem Grunde weiter fort. Seine Meynung von der wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wäre nämlich ohne Stütze geblieben, wenn er nicht die Lehre von der Allgegenwart des Körpers Jesu, welche seine Gegner die Schweizer Sacramentirer anfänglich Spottweise vbiquitas corporis Christi, Allenthalbenheit des Leibes Christi nannten, welchen Namen bald nachher aber selbst die Lutheraner annahmen und gebrauchten, und die Lehre von der gegenseitigen reellen Mittheilung der Eigenschaften beyder Naturen festgehalten und weiter ausgebildet hätte. Er gieng auch wirklich so weit, daß er, was keiner der Scholastiker gethan hat, behauptete, der menschlichen Natur kommen, auch in abstracto, d. h. für sich und abgesondert von der göttlichen Natur betrachtet, göttliche Eigenschaften zu. Dieß haben aber nachgehends Chemnitz, dessen Schrift De duabus in Christo naturis Jen. 1570. 8. in der Geschichte dieses Dogma Epoche macht, und die Verfasser der Formulae

oncordiae ausdrücklich verworfen. In dieser Bekenntniß-
hrift wurde aber dieses Dogma also bestimmt: a) die
öttliche und menschliche Natur sind in Jesu zu Einer
erson vereiniget (ad constituendum vnum ὑφισταμε-
ον sunt vnitae); b) die beyden Naturen sind aber nicht
ı Eine Substanz vermischt, noch eine in die andere ver-
andelt, sondern jede hat ihre wesentlichen Eigenschaften
eybehalten, auch ist eine der andern nicht gleich geworden;
) aber eine Gemeinschaft ist zwischen beyden Natu-
en, und diese Gemeinschaft ist reell; es ist ein wirklicher
egenseitiger Einfluß vorhanden. Daher ist Gott Mensch
nd der Mensch Gott. d) Aus der Vereinigung und Ge-
einschaft der Naturen entspringt die communicatio idio-
ıatum, welche reell, nicht bloß verbal, auch nicht phy-
sch, auch keine Transfusion, sondern übernatürlich und
nzig ist.

Auf den Grund dieser Bestimmungen wurde dann von
en nachfolgenden lutherischen Theologen, Nikolaus Sel-
eccer, Joh. Schröder, Theodor Thummius,
einr. Eccard, Joh. C. C. Dannhauer, Petr.
aberkorn, Abraham Calov und Andern das Dogma
och weiter entwickelt und feiner ausgesponnen. Es er-
elt nämlich endlich folgende Gestalt: Jesus Christus ist
εανϑρωπος, Gottmensch, d. h. er ist ein Individuum,
ıs durch die Vereinigung einer göttlichen und menschli-
en Natur entstanden ist. Das Göttliche, welches sich
it der menschlichen Natur vereiniget hat, ist der Sohn
ottes, und da derselbe wahrer Gott ist, so kommen ihm
ıch alle göttlichen Eigenschaften zu. Der menschlichen
atur kommen aber folgende Eigenschaften zu: 1) die
ollständigkeit, perfectio, d. h. Jesus war nach seiner
enschlichen Natur sowohl dem Leibe als der Seele nach
ahrer Mensch. 2) Die Unsündlichkeit, *αναμαρτησια*,
npeccabilitas, welche in der Empfängniß der Maria von
em heiligen Geiste ihren physischen, und in der Verbin-
ung der menschlichen Natur mit der göttlichen ihren mo-
alischen Grund hat; 3) die Unpersönlichkeit, *ανυποστα-*

σια, defectus subsistentiae, d. h. die menschliche Natur subsistirt nicht für sich, sondern nur in der Vereinigung mit der göttlichen Natur. Diese Unpersönlichkeit ist also bloß ein defectus propriae subsistentiae. 4) Die Unsterblichkeit, αθανασια, immortalitas, worunter man aber nicht eine Unmöglichkeit zu sterben (non posse mori), sondern eine Möglichkeit, nicht zu sterben (posse non mori) verstand. Diese Athanasie legte man dem Leibe Jesu wegen seiner Befreyung von der Erbsünde und wegen Joh. X, 18. Röm. VI, 23. bey. Hollaz schrieb ihm auch Freyheit von allen Krankheiten zu. 5) Die Wohlgestalt, ἐυκερασια, pulchritudo, und zwar, wie Hollaz und Buddeus hinzusetzen, non foeminea, sed virilis. Doch legten Rigaltius und Andere wegen Jes. LIII, 2. 3. dem Körper Jesu Häßlichkeit bey. Die Vereinigung der beyden Naturen ist nun dadurch geschehen, daß die göttliche Natur die menschliche angenommen (assumsit) hat, wobey sich die menschliche Natur bloß leidend verhielt. Diese Assumtion, die nach dem Vorgange der Kirchenväter bald προσληψις, ενσαρκωσις, incarnatio, ενσωματωσις, ενανθρωπωσις, Menschwerdung genannt worden ist, ist also derjenige Act des Sohnes Gottes, durch welchen er sich mit der menschlichen Natur zu Einer Person vereinigt hat. Aus diesem Vereinigungsacte, vnitio, entstand nun die vnio personalis, oder das Vereinigtseyn zu Einer Person, und dasselbe heißt ἑνωσις ὑποστατικη, vnio hypostatica. Diese vnio hypostatica ist aber a) nicht naturalis oder essentialis, d. h. sie ist in der Beschaffenheit der beyden Naturen nicht nothwendig gegründet; b) nicht accidentalis, d. h. sie ist nicht bloß vorübergehend, sondern bleibend; c) nicht mystica, d. h. sie ist nicht bloß eine moralische Vereinigung durch Glaube und Tugend; d) nicht externa, d. h. sie ist nicht durch äussere Verhältnisse entstanden; e) nicht verbalis, d. h. sie beruhet nicht auf uneigentlichen Ausdrücken, sondern sie ist reell; f) nicht praedicamentalis, d. h. es ist kein bloßes Prädicat der menschlichen Natur, wenn man von ihr sagt, sie sey mit der göttlichen vereiniget; g) nicht sacramentalis, d. h.

e ist keine Vereinigung eines unsichtbaren Gutes mit
nem sinnlichen Zeichen, wie in den Sakramenten vor-
zgehen pflegt, sondern h) sie ist eine reelle, personelle,
nauflösliche und übernatürliche Vereinigung, aus welchem
runde man den Vereinigungsact auch vnitio permeatoria,
der auch permeatio, περιχωρησις, ἑνωσις περιχωρι-
τικη, d. h. eine solche Vereinigung genannt hat, wo-
rch die eine Natur nach Maaßgabe ihrer subjectiven
eschaffenheit und Empfänglichkeit in die andere wirkt.
us der vnio personalis entstehet nun:

1) die communio naturarum, die Gemeinschaft der Na-
turen, d. h. dasjenige Verhältniß der beyden Natu-
ren gegen einander, durch welches eine der andern
eigen wird; diese Naturen-Gemeinschaft nennt man
das consequens reale der Vereinigung beyder Na-
turen;

2) Aus der Communio naturarum entstehet nun die
communicatio idiomatum, die Mittheilung der Eigen-
schaften, worunter man dasjenige Verhältniß der
beyden Naturen gegen einander verstehet, nach wel-
chem die Eigenschaften der einen der andern in der
Art eigen werden, wie es nach der wesentlichen In-
dividualität einer jeden Natur seyn kann. Diese
communicatio idiomatum hat man in einer dreyfa-
chen Beziehung betrachtet, und deswegen dreyerley
genera derselben festgesetzt, welche, wenn man sie
durch Sätze ausdrückt, propositiones personales oder
idiomaticae genannt werden. Sie sind gewisse Enun-
ciationes oder Ausdrücke, in welchen man in con-
creto die eine Natur für die andere setzt, und auch
setzen kann, weil beyde Naturen zu Einer Person
vereiniget sind.

Diese propositiones personales nennt man das
onsequens verbale der Vereinigung beyder Natu-
en, und so wie es drey genera communicationis
liomatum giebt, so giebt es auch drey genera die-
er propositionum, obwohl Einige mit Brochmand vier

genera zählen. Um aber diese dogmatischen Subtilitäten verstehen zu können, muß vorher noch Folgendes bemerkt werden:

1) Das concretum der ganzen Person drücken die Wörter θεανθρωπος, χριστος, κυριος, Erlöser, Heyland, ewiger Hohepriester ꝛc. aus;

2) das concretum der göttlichen Natur drücken die Wörter λογος, Sohn Gottes, der Eingeborne aus, und

3) das concretum der menschlichen Natur drücken die Wörter Jesus, des Menschensohn und Sohn Davids aus.

Es sind also, wie schon gesagt, drey genera propositionum personalium, auch unterscheidet man propositiones idiomatum biblicae und ecclesiasticae; letztere kommen bloß bey den Kirchenvätern vor.

a) Das erste genus propositionum idiomaticarum, welches man das genus ιδιοποιητικον heißt, machen solche Sätze aus, in welchen eine Eigenschaft der Naturen dem concreto der ganzen Person, oder ein Idiom der einen Natur der andern beygelegt wird. Dieses genus begreift also wieder drey Unterarten in sich:

1) solche Sätze, deren Subject ein Concretum der Person, und das Prädicat eine Eigenschaft einer der beyden Naturen ist. Diese Sätze heissen αντιδοσις, weil sie gleichsam auf einem wechselseitigen Abgeben der Eigenschaften beruhen, dergleichen sind zu finden 2 Cor. XIII, 4. 1 Petr. III, 18. Einige haben aus dieser Klasse das vierte genus propositionum personalium gemacht.

2) Solche Sätze, deren Subject ein concretum der menschlichen Natur und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; diese Sätze heissen κοινωνια των θειων, weil sie gleichsam auf einer Übertragung des Göttlichen auf die menschliche Natur beruhen.

Dergleichen Sätze sind zu finden Joh. III, 15. V, 17. VI, 62. Matth. IX, 6.

3) Solche Sätze, deren Subject ein Concretum der göttlichen Natur ist, und das Prädicat ein Idiom der menschlichen Natur. Diese Sätze heissen *ιδιοποιησις* oder auch *κοινωνια των ανθρωπινων*, und dergleichen sind zu finden Joh. I, 1. 1 Joh. I, 7. Act. III, 13. Röm. I, 3. VIII, 8. 1 Cor. II, 8. Gal. II, 20. IV, 4.

) Das zweyte Genus propositionum idiomaticarum, welches aber einige Dogmatiker als das dritte zählen, und welches vornehmlich gegen Osiander und Stancarus vertheidiget worden ist, heißt genus apotelesmaticum, und diese Sätze beziehen sich auf diejenigen Handlungen, welche zum Erlösungswerke gehören. Das Subject dieser Sätze ist ein Concretum der Person oder ein Concretum einer der beyden Naturen; das Prädicat aber ist eine Handlung des Mittleramtes, ein *αποτελεσμα*; (Dergleichen Sätze sind zu finden 1 Cor. XV, 3. Gal. III, 13. Eph. V, 2. — Röm. VIII, 1. 1 Joh. III, 8. Röm. V, 18 f. 1 Tim. V, 2. Man nennt sie auch *κοινοποιησις* oder *κοινωνια των αποτελεσματων*.)

) Das dritte genus der propositionum idiomaticarum, von einigen Dogmatikern das zweyte, heißt das genus monestaticum oder anchematicum, und besteht aus solchen Sätzen, in welchen das Subject die menschliche Natur, in abstracto betrachtet, und das Prädicat eine Eigenschaft der göttlichen Natur ist; (z. B. die Menschheit Christi ist allgegenwärtig, allmächtig.) Dieses genus heißt *μετάδοσις*, *βελτιωσις*, *ὑπερυψωσις*, *δοξασις*, alles in Bezug darauf, weil ein *αυχημα*, d. h. eine Eigenschaft des göttlichen Wesens der Menschheit beygelegt wird. Beyspiele finden sich Matth. XXVIII, 18. 20. Phil. II, 9. Joh. V, 27.

Die römische Kirche stimmt mit dem allem der Sache nach überein; der reformirte Lehrbegriff entfernt sich aber

von diesem Lehrtropus. Die Theologen dieser Kirche sprechen zwar auch von einer Communicatio idiomatum; allein sie erklären sie nur für eine communicatio verbalis. Sie leugnen nämlich, daß die Mittheilung der Eigenschaften eine nothwendige Folge der persönlichen Vereinigung gewesen sey. Zwar geben sie zu, daß im N. Test. solche Redensarten vorkommen, in welchen von einer Natur gesagt wird, was eine Eigenschaft der andern ist. Aber sie verstehen diese Ausdrücke im uneigentlichen Sinne, indem nach einer Art von Synecdoche, welche Zwingli *αλλοιωσις* (Gegenwechsel) genannt hat, eine Natur wechselsweise für die andere steht, und deswegen sagen sie, daß die communicatio idiomatum bloß auf uneigentlichen Worten der heiligen Schrift beruhe, daher verbalis sey, und in der Sache selbst oder realiter nicht Statt finde.

§. 302.

Geschichte des Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi.

Vergl. Sciagraphie der Geschichte des Dogma von Jesu übernatürlicher Geburt; in Schmidt's Bibliothek für Kritik 2c. Bd. I. S. 400 ff.

Calixti historia immaculatae conceptionis Mariae virginis. Helmst. 1690. 4.

Jo. Fecht Diss. de massa, ex qua Christus natus, praeseruata. Viteb. 1716. 4.

L. Carpouius Comment. de anima Christi hominis in se spectata, Ed. II. Francof. et Lips. 1740. 4.

Desselben Disquis. de stamine humanitatis Christi; P. I. et II. Francof. 1741. 4.

Schrift- und vernunftmäßige Gedanken von der Fortpflanzung der Erbsünde, der Präexistenz der Seele Christi und Annehmung seiner menschlichen Natur von der Jungfrau Maria, wobey die Meynung des Herrn Carpov de

neganda animae Christi praeexistentia zugleich geprüft wird, entworfen von Sincerus Alethäus. Langensalza 1747. 8.

Die Nachricht, daß Jesus Christus durch die Kraft des heiligen Geistes erzeugt worden sey, gründet sich auf das Evangelium Lucä und auf den griechischen Text des Matthäus. Allein demohngeachtet haben die strengen Judenchristen eine natürliche Erzeugung Christi durch seinen Vater Joseph behauptet. Von dieser Meynung wurde man aber schon frühzeitig abgezogen, nachdem von den philosophischen Kirchenlehrern dieses unnatürliche Philosophem von dem Logos Gottes nach dem Vorgang des Evangeliums Johannis in der Lehre von der Person Christi übergetragen worden war. Man lehrte nunmehr, Jesus wurde von dem heiligen Geiste ohne Hinzuthun seines menschlichen Vaters erzeugt, und man mußte auch dieses lehren, da man auf der zweyten allgemeinen Kirchenversammlung im Jahre 381. festsetzte; daß Jesus Christus nach seiner Menschheit uns in allen Stücken gleich sey, blos die Sündhaftigkeit ausgenommen; denn wenn man eine natürliche Abstammung Jesu von Joseph angenommen hätte, so wäre es unmöglich gewesen, eine Unsündhaftigkeit Jesu zu beweisen, weil man die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur vermittelst der physischen Abstammung aller Menschen von ihm in Verbindung setzte, aber man gieng noch weiter, und vermehrte die Sache noch mit einem zweyten Wunder. Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und mit ihnen die ganze folgende lateinische Kirche behaupten: Christus wäre inuiolato virginis Mariae antro zur Welt geboren worden. Eine solche, durch die Geburt nicht verletzte, Jungfrauschaft nahm zwar Luther nicht an, allein er glaubte doch, daß die Maria ohne alle Schmerzen geboren habe. Schon frühzeitig scheint man sich in Bezug auf die Unsündhaftigkeit Jesu den Einwurf gemacht zu haben, daß doch Jesus in dem Leibe seiner Mutter von ihren Schwachheiten zum geburtsfähigen Kinde gebildet worden wäre, und daß

er also doch nach seiner menschlichen Natur mit dem Urvater der Menschen, mit Adam, durch seine Mutter in einem physischen Zusammenhange stehe. Dadurch wurde man nun ohne Zweifel auf den Gedanken geleitet, daß die Jungfrau Maria ohne Sünde empfangen worden, d. h. daß die durch die Geburt sich fortpflanzende Sündhaftigkeit nicht auf sie übergegangen sey. Dieses behaupteten zuerst Paschasius Radbertus und noch mehrere. Im Jahr 1140. erklärten sich die Canonici zu Lyon für diese Meynung, und ordneten auch das Fest der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau Maria an. In der Folge erklärten sich Johannes Duns Scotus und mit ihm der ganze Franciskanerorden für dieses Dogma, und vertheidigten es mit großer Hitze gegen die Dominikaner. Die Päbste sollten öfters hierüber eine Entscheidung geben, allein sie fanden es besser, es nicht zu thun. Zwar haben diejenigen Mitglieder der Basler Kirchenversammlung 1401, welche nach der Verlegung derselben nach Ferrara wider den Beschluß des Pabst Eugen V. in Basel die Verhandlungen fortgesetzt, diese Lehre für wichtig und heilig erklärt, allein ihre einseitigen Beschlüsse haben keine Gültigkeit erhalten. Im Gegentheil haben in der Folge die Päbste Pius V. 1566, Gregor XV. 1622. und Alexander VII. 1661. dieses Dogma für zweifelhaft erklärt, und alles Streiten darüber verboten. Dem allem ohngeachtet ist aber doch dieses Dogma in den gemeinen Lehrbegriff der katholischen Kirche übergegangen. Es that auch unstreitig sehr gute Dienste, um die αναμαρτησια Christi zu erweisen. Die Protestanten, welche den Lehrsatz: de immaculata conceptione beatae virginis Mariae verwarfen, haben also weit mehr Mühe, diesen Beweis zu führen, und Luther mußte zu der Hypothese Leo des Großen seine Zuflucht nehmen, daß Jesus aus einer, durch den heiligen Geist von der Erbsünde gereinigten Masse oder ouulo der Maria gebildet worden sey. Auf eine ähnliche Meynung waren mehrere Scholastiker gefallen; sie nahmen nämlich an, die Masse, aus der Jesus gebildet worden sey, habe Gott vom Anfange an schon in Adam von der

Erb-

Erbsünde verwahrt. Dieser Meynung traten die Franciskaner und späterhin die Jesuiten, unter den Lutheranern aber Fecht bey. Bey diesem Gegenstande, nämlich bey der Untersuchung über die αναμαρτησια Christi, hat aber die Subtilität der Dogmatiker, welche Jesum aus den Säften seiner Mutter entwickelt werden lassen, schon längst zweyerley Formeln unterschieden: non posse peccare und posse non peccare. Setzt man, Jesus non potuit peccare, so behauptet man: es war Christo durchaus unmöglich zu sündigen. Setzt man aber, Christus potuit non peccare, so giebt man zwar die Möglichkeit, daß Jesus hätte sündigen können, zu, aber man legt ihm die moralische Überlegenheit der Vernunft bey, daß er in der Wirklichkeit nicht gesündiget hat. Diese Vorstellungsart hat besonders bey den neuern Dogmatikern Beyfall gefunden, und unterscheidet die physische und moralische Möglichkeit zu sündigen; jene läugnen sie bey Christo nicht, aber eben diese entfernen sie gänzlich.

§. 303.

Geschichte des Dogma von dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung Christi.

Vergl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de duplici statu Christi exinanitionis et exaltationis, nec non de officio Christi mediatoris edisseritur; in Gerhard's Locis theoll. Tom. IV. S. 60 ff.

Die Stelle Philpp. II, 7. 9., wo von einer κενωσις, Entäusserung, und von einer ὑπερυψωσις, Erhöhung Christi die Rede ist, hat den kirchlichen Lehrbegriff mit dem Dogma: de statu exinanitionis et exaltationis Jesu Christi bereichert. Was bey dieser Sache die Untersuchungen der Theologen am meisten beschäftiget hat, war die Frage: was gehörte alles zu dem Stande der Erniedrigung Jesu Christi, und was dagegen zu dem Stande seiner Erhöhung. Die verschiedenen Arten, sowohl der Erniedrigung als der Erhöhung, nannte man ganz passend gradus, Stufen;

bald zählte man aber mehrere, bald wenigere. Die größte Verschiedenheit findet bey dem Stande der Erniedrigung, in Ansehung der Zahl der Stufen, unter den lutherischen Theologen Statt. Einige Kirchenväter behaupteten, die Menschwerdung des Logos selbst, d. h. die ganze Erscheinung des irdischen Lebens Jesu, gehöre zu dem Stande seiner Erniedrigung; allein dieß fand man in der Folge irrig, weil, wenn man auch einräumte, daß Christus während seines Erdenlebens größtentheils auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften Verzicht gethan habe, er sich doch manchmal derselben, nämlich bey Verrichtung seiner Wunder, bedient habe. Unsere symbolischen Bücher bestimmen daher die Sache also: Christus hat während seines Lebens auf Erden zwar göttliche Majestät besessen, aber sie nicht immer, sondern nur so oft er wollte, geäussert. Nachher wurde aber über die Frage disputirt: war der Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften bey Jesu ein freywilliger Verzicht, war er eine wirkliche κενωσις, Entäusserung, und fand er wirklich Statt, oder war er nicht vielmehr bloß scheinbar, war er nicht bloß nur eine κρυψις, ein Verbergen der göttlichen Eigenschaften. Die Gießner Theologen, z. E. Feuerborn, welche der Meynung waren, daß der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften mehr vom göttlichen Willen, als von der persönlichen Vereinigung abgehangen habe, d. h. nicht eben eine nothwendige Folge von dieser gewesen sey, nahmen das erstere an, und auch die sächsischen Theologen traten ihnen bey. Dagegen behaupteten die Tübinger Theologen Hafenreffer, Thummius, Nicolai, auch Lucas Osiander, daß Christus auf den Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften nicht Verzicht gethan, sondern den Gebrauch derselben während einer gewissen Zeit nur verborgen, ihn insgeheim aber beständig, bey seinen Wundern auch öffentlich, ausgeübt habe. Eine andere Frage war die: Welche von den beyden Naturen wurde erniedrigt, oder wurde die ganze Person erniedrigt? Viele reformirte Theologen behaupteten: Christus sey nach seinen beyden Naturen erniedriget worden, welches aber die lutherischen wider-

achen, indem sie die Erniedrigung blos auf die mensch
e Natur bezogen wissen wollten, d. h. gelehrt haben
llten, daß Christus als Mensch auf den Gebrauch der
genschaften seiner göttlichen Natur, welche ihm vermöge
persönlichen Vereinigung zustand, Verzicht gethan habe.
as den Stand der Erhöhung anbetrifft, so fragten die
holastiker: ob sich Christus diesen verdient habe? Sie
viele folgende Kirchenlehrer, besonders die Jesuiten,
h die Socinianer und Arminianer, bejahten es; allein
Lutheraner verneinten es, weil Jesus nicht um seiner
st willen Mensch wurde, sondern in der Absicht, um eine
vertretende Genugthuung zu stiften. Genannte sagten
h, daß Christus gleich nach seinem Tode den steten und
ändigen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften wieder
gefangen habe; allein es findet doch eine Verschiedenheit
Meynung Statt, ob die Höllenfahrt zum Stande der
niedrigung oder der Erhöhung gehöre. Die Verfasser
Formula Concordiae und die meisten lutherischen Theo
en rechnen sie zu der letztern; dagegen gehört sie nach
umgarten, Döderlein und andern, noch zum
ande der Erniedrigung. Endlich hat man sich darüber
tritten: Ist Christus nach der menschlichen oder göttli
n Natur erhöht worden? Aller Streit war aber unnütz,
n unsere symbolischen Bücher bemerken mit Recht, daß
ristus beym Übertritt in den Stand der Erhöhung nichts
alten habe, als was er schon vorher gehabt habe,
ß also die Erhöhung nichts sey, als der wiederbegonnene
eingeschränkte Gebrauch der göttlichen Eigenschaft; und
lche nur die menschliche Natur angehe.

§. 304.

Geschichte des Dogma von der Höllenfahrt Christi.

Vergl. J. A. Dietelmaier historia dogmatis de
scensu Christi ad inferos, Ed. II. Alt. 1762. 8.

Thom. Ittig Diss. de euangelio mortuis annun-
to, ad 1 Petr. IV, 6. Jenae 1730. 4.; wieder abge
uckt in seinen Exercitatt. theoll. S. 269 ff.

J. S. Semleri Progr. de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus Christi ad inferos. Hal. 1775. 4.

J. Fr. Gruner's Betrachtungen über das apostolische Symbolum; in den Hallischen Sammlungen zur Beförderung theolog. Gelehrsamkeit, Bd. 3. St. 1. S. 20 ff.

J. C. Volborth Epistola pastoralis, qua, quantum error Apollinaris contulerit, vt dogma de descensu Christi ad inferos symbolis fidei insereretur, paucis declaratur. Brunsv. 1795. 8.

Jo. Clausen dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica. Hafn. 1801. 8.

Pottii Exc. III. ad epist. Petri. Variae interpretum de descensu Jesu Christi ad inferos sententiae secundum ordinem temporum enumerantur et breuiter dijudicantur; in s. Epist. catholl. Edit. II. S. 281 ff.

Das kirchliche Dogma von der Höllenfahrt Christi hat seinen Grund in 1 Petr. III, 18. und Eph. IV, 9., aber die Sache ist in diesen Stellen nicht von allen Seiten bestimmt, daher entstanden darüber schon von den frühesten Zeiten an verschiedene Meynungen. Hauptsächlich giengen die Untersuchungen der Theologen auf die zwey Fragen: Hat sich Christus seiner ganzen Person, oder bloß seiner Seele nach in die Unterwelt, und an welchen Ort daselbst begeben? Und: in welcher Absicht hat er sich dahin begeben?

Erst im zweyten Jahrhunderte kam der Lehrsatz von der Hinabfahrt Christi in die Unterwelt zur Sprache; aber erst im vierten Jahrhunderte wurde er in den katholischen Lehrbegriff aufgenommen. Denn vor dem vierten Jahrhunderte kommt er in keinem Symbolum vor. Zwar steht gegenwärtig im apostolischen Symbolo: descendit ad inferna; allein man kann beweisen, daß diese Worte ein späterer Zusatz sind.

Ursprünglich herrschte die Meynung: daß es mit Jesu eben so gewesen sey, als mit andern Menschen, wenn sie sterben, daß nämlich seine Seele in den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen hinabgeschwebt sey. Bey der Wiederbelebung seines Leibes kehrte sie wieder aus demselben zurück. So dachten von der Sache Irenäus, Tertullianus und Origenes. Mit dieser Hinabfahrt Christi in die Unterwelt verband man aber noch einen andern Zweck, nämlich den, daß Christus den Abgeschiedenen die, durch seinen Kreuzestod erwirkte, Vergebung der Sünden ankündigen sollte. So verstand man das κηρυσσειν bey Petrus. Welche Seelen diese Bekanntmachung von Christo erhielten, darüber war man aber verschiedener Meynung. Justinus Martyr glaubte: die Seelen aller verstorbenen Israeliten, Tertullian glaubte: nur die Seelen der Patriarchen und Propheten, Irenäus aber überhaupt alle, welche an ihn glaubig worden, was Clemens von Alexandrien und Origenes noch näher so bestimmen: nicht bloß die Seelen der Juden, sondern auch die Seelen der Heyden, welche zu ihrer Bekehrung fähig sind.

Im dritten Jahrhunderte war also noch keine Rede von einer Hinabfahrt Christi in die Hölle oder in den Aufenthaltsort der Verdammten, sondern in den gemeinschaftlichen Ort aller abgeschiedenen Seelen, wo sie auf das allgemeine Weltgericht aufbewahret werden. Dieser Meynung war noch Hieronymus nebst vielen Andern, und er glaubte mit ihnen, daß nur Christi Seele hinabgefahren, der Leib aber im Grabe geblieben sey. Durch die apollinaristischen Streitigkeiten gewann dieses Dogma erst seine volle Wichtigkeit; denn daß Jesus Christus auch eine vernünftige Seele gehabt habe, konnte durch nichts gewisser gemacht werden, als durch den Glauben, daß nach dem Körpertode die Seele in die Unterwelt hinabgefahren sey. Von dieser Zeit an wurde daher auch dieser Lehrsatz in die Symbola aufgenommen. Er bekam aber unterdessen einige neue Bestimmungen. Schon bey dem Hippolytus findet

sich die Äusserung, daß die Seele Christi in der Absicht in die Unterwelt hinabgefahren sey, um die Menschen von der Herrschaft des Todes zu befreyen. Darunter verstand man die Herrschaft des Satans, welcher nach dem Neuen Testamente die Gewalt des Todes hat. Nach der Analogie der Vorstellungen, welche die alten Hebräer von ihrem Scheol hatten, gab man nämlich der Unterwelt einen Beherrscher in der Person des Satan, von welchem man glaubte, daß er den auf den Tag des Gerichts aufbewahrten, sowohl guten als bösen Seelen allerley Quaalen anthue. Die Befreyung von dieser quaalvollen Herrschaft war also der Hauptzweck der Hinabfahrt Christi zu den abgeschiedenen Seelen, wie Athanasius und viele Andere lehren. Auf welche Seelen sich diese Befreyung und der darauf folgende Eingang in die ewige Seligkeit erstreckt habe, darüber waren aber die Meynungen getheilt. Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Theodorus Studita und einige andere griechische Kirchenlehrer setzten voraus, daß die Erscheinung der Seele Christi in der Unterwelt einen so tiefen Eindruck gemacht habe, daß auf seine Predigt des Evangeliums alle abgeschiedenen Seelen an ihn glaubig geworden, und mithin auch alle von der quälenden Herrschaft des Satans befreyt, und der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden wären. Unter den lateinischen Kirchenlehrern findet man aber nur den einzigen Cäsarius von Arelate im sechsten Jahrhunderte, welcher dieser Meynung zugethan war. Im Gegentheil hielt man in der lateinischen Kirche diese Meynung für irrig; denn Augustinus und Philastrius machen aus denen eine ketzerische Partey, welche lehren, daß alle Seelen durch die Hinabfahrt Christi glaubig geworden und befreyet worden seyen. Man schränkte nämlich diese Befreyung bloß auf eine gewisse Anzahl der Seelen ein; entweder auf die Glaubigen des alten Testamentes, welche in der Hoffnung auf die Ankunft Christi in die Welt verschieden sind, wie Julius Firmicus, Maternus, Gaudentius, Isidorus von Sevilla, Cassiodorus, Gregorius M. und Andere thun,

oder außerdem auch noch auf einen Theil der übrigen Seelen, die zwar im Unglauben die Welt verlassen haben, aber auf die Predigt Christi glaubig geworden sind. Zu dieser Meynung bekannten sich Hilarius von Pictavium, Ambrosius und Augustinus. Die erste Meynung hatte aber unter den Griechen an Basilius M., Cyrillus von Jerusalem und Chrysostomus auch ihre Anhänger, und in der Folge wurde sie in der griechischen Kirche für die allein richtige gehalten und kam in die Glaubensbekenntnisse derselben, ohnerachtet sich Johannes von Damascus für die zweyte Meynung erklärt hatte. In der lateinischen Kirche gieng aber vom achten Jahrhunderte an eine wesentliche Veränderung mit diesem Dogma vor. Man fieng nämlich an, in der Unterwelt mehrere Receptacula zu unterscheiden: den Aufenthaltsort der Verdammten oder die Hölle, den limbus patrum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen der Glaubigen vor Christi Ankunft, den limbus infantum, d. h. den Aufenthaltsort der Seelen ungetaufter Kinder, und das purgatorium, den Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen. Die gemeinste Meynung wurde die, daß die Seele Christi in den limbus patrum und in das purgatorium hinabgefahren sey, theils um die Gerechten von der Tyranney des Satans zu befreyen, theils um die Seelen der Glaubigen des alten Testamentes aus dem limbus herauszuführen, theils um die Frommen aus dem Fegfeuer zu erlösen. Doch gab es auch Einige, welche glaubten, daß Christus in den Aufenthaltsort der Verdammten gefahren sey. Diese Meynung trug insonderheit Nicolaus Cusanus (de Cusa), zuletzt Cardinal im XVten Jahrhunderte, vor, mit dem Beysatze, daß die Seele Christi drey Tage lang die Strafen der Verdammten ausgestanden hätte, welches zur Vollendung des Erlösungswerkes nothwendig gewesen wäre. Diese Meynung statuirte Johann Faber Stapulensis nicht; allein das Ansehen des Cusanus bewirkte, daß er deswegen von der päbstlichen Curie als Doctor der Theologie suspendirt wurde. Indessen ist dieß doch nicht die Lehre der neuern katholischen Kirche geworden; denn

nach dem Catechismus Tridentinus ist die Seele Christi, ohne den Leib, der im Grabe blieb, in den limbus patrum und in das purgatorium bloß zu dem Zwecke gefahren, um die Gläubigen des alten Testamentes von der Herrschaft und Gewalt der Dämonen zu befreyen, und aus dem limbus, so wie die frommen und gerechten Seelen aus dem purgatorium herauszuführen.

Luther zog eine Zeitlang die Höllenfahrt Christi in Zweifel, aber in seinen letzten Jahren nahm er sie als richtig an, und bestimmte alles sehr genau. Er behauptete: Christus wäre sogleich nach seinem Tode nicht bloß mit seiner Seele, sondern auch mit seinem Leibe, in seiner ganzen Person, in den Aufenthaltsort der Verdammten hinabgefahren, doch wäre sein Leib zugleich auch im Grabe gelegen. Der Zweck dieser Hinabfahrt wäre gewesen, das Reich des Satans zu zerstören und die Menschen von seiner Herrschaft zu befreyen. Vermuthlich nahm Luther dieses Dogma aus der Ursache in Schutz, weil es, auf diese Weise bestimmt, eine Stütze von seiner Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi werden kann. Daß Christus mit Seele und Leib in die Hölle gefahren, und der Leib doch zugleich im Grabe gewesen sey, erklärte er sich ohne allen Zweifel hieraus. In die Formula Concordiae kam das Dogma ganz genau nach der Bestimmung Luthers, und die meisten ältern Dogmatiker unserer Kirche, z. B. Musäus, Brochmand, Olearius, Chyträus und Spener, hielten sich auch daran. Mehrere Dogmatiker unserer Kirche, namentlich Hutter, Calov, Quenstedt, Hollaz, König, Wendelin, Baier, Buddeus und Carpov, nahmen aber an, daß sich Christus erst nach seiner Wiederbelebung in dem Moment des von den Evangelisten erzählten Erdbebens in die Hölle begeben habe, um sich als Überwinder des Satans zu zeigen, und diesem nebst den Unglaubigen ihre Verdammniß anzukündigen. Äpinus wärmte die Meynung des Nicolaus Cusanus wieder auf, daß nämlich Christus in die Hölle hinabge-

)ren sey, um als Erlöser des Menschengeschlechts die
llenstrafen auszustehen, und er erhielt an Westphal,
atthias Flacius, Aegidius Hunnius, Johann
rentius und Anderen Nachbeter. Auch unter den
oinglianern gewann diese Meynung den Calvin, Hein-
ch Alting, Johann Coccejus, Hermann Wit-
us und Andere für sich. Endlich gab es auch unter
en Parteyen Viele, welche den lutherischen Zusatz zu
sem Dogma, daß Christus mit seiner ganzen Person in
: Hölle gefahren sey, nicht genehmigten, sondern bey
r alten Meynung blieben, daß nur die Seele Christi
die Hölle gefahren sey. Unter den Lutheranern waren
ß Matthesius, Conrad Schlüsselburg, Dreier,
eltner, Baumgarten und Andere; unter den Refor-
rten: Gerh. Joh. Vossius, Pearson, Knachtbull,
ghtfoot u. a.; unter den Remonstranten: Arminius,
hilipp von Limborch, Curcelläus und von Cat-
nburg, und unter den Socinianern: Schlichting,
olzogen, die beyden Crell und Andere.

§. 305.

Geschichte des Dogma vom Verdienste Christi.

Vergl. Cotta Diss. de redemtione ecclesiae san-
ine Christi facta; in Gerhardi Locis theoll. B. IV,
. 81 ff.

Ziegler Historia dogmatis de redemtione inde ab
clesiae primordiis vsque ad nostra tempora. Goett.
91. 8.; wieder abgedruckt in Velthusenii etc. Com-
entt. theoll. Bd. V. S. 227 ff.

Löffler's Abhandlung über die kirchliche Genug-
uungslehre, S. 6 ff.

Neues theol. Journal, Bd. VII. S. 40 ff.

Alle Apostel sind in dem Punkt mit einander überein-
mmig, daß Jesus Christus die Bestimmung auf Erden
habt habe, die Menschen zu erlösen, und sie nennen

ihn daher vorzugsweise den Erlöser. In Bezug auf diese Bestimmung betrachten sie zwar sein ganzes Leben, hauptsächlich aber seine Leiden und seinen Tod, welchen sie nach jüdischen Opferbegriffen als ein Sühnopfer für die Sünden der Welt darstellen. In allen diesen Punkten stimmen ihnen auch die Lehrer der drey ersten Jahrhunderte bey, nur daß sie die Bestimmung Jesu mehr im Einzelnen betrachten und daher noch allerley andere Zwecke von seinem Tode angeben. Bald sollte Jesus durch seinen Tod die Gewalt des Teufels und sein Reich zerstört haben, bald sollte er durch denselben und die damit verbundene Höllenfahrt der menschlichen Seele Unsterblichkeit mitgetheilt haben, bald sollte er das Mittel zur Gründung des Reiches Gottes gewesen seyn. Auch dehnten Einige die Kraft des Todes Jesu zur Vergebung der Sünden auch auf die vor ihm verstorbenen Frommen, ja sogar auf alle vernünftigen Geschöpfe in dem ganzen Universum aus.

In diesem Artikel war überhaupt in den drey ersten Jahrhunderten alles schwankend. Erst durch den Eusebius von Cäsarea ist Ordnung und Festigkeit in denselben gebracht worden. Dieser trägt nämlich die Idee zur Eintheilung des Mittlergeschäfts Jesu in sein prophetisches, hohenpriesterliches und königliches Amt zum erstenmale vor; entweder daß er selbst diese Eintheilung erfand, oder daß er sie von einem Andern empfangen und nur weiter verbreitet hat. Von dieser Zeit an entwickelte sich die Vorstellung immer mehr und mehr, daß Jesus Christus nur als Gottmensch der Mittler zwischen Gott und den Menschen habe seyn können; aber erst die, durch Augustinus gegen Pelagius aufgestellte, Theorie von dem gänzlichen Verderben der Menschennatur durch den Fall Adams, erhob das Dogma von der Erlösung Christi auf eine höhere Stufe, denn durch dieselbe erschien der Werth des Verdienstes Christi in einem glänzenderen Lichte, und Augustinus schien denselben höher zu erheben, als es seine Theorie nothwendig machte. Er lehrte, daß Christus mehr für die Welt dahingegeben habe, als sie werth

sey. In seine Fußstapfen trat Chrysostomus, welcher sagte: Christus habe um eben so viel mehr für uns bezahlt, als das unermeßliche Meer mehr als ein Wassertropfen sey. Er habe nicht nur alle Übel abgewendet, welche Adams Sünde über uns gebracht hat, sondern habe uns auch die größten Wohlthaten erworben. Diese Idee wurden immer allgemeiner, ohne daß sie sich eben fixirt hätte, dieß ist erst geschehen, als Anselm von Canterbury im XIten Jahrhunderte anfieng über das Dogma vom Verdienst Christi zu philosophiren. Dieser tiefe Denker stellte in seiner Schrift: Cur Deus homo, betitelt, schon eine philosophische Satisfactionstheorie auf. Zwar hatte schon Tertullian in dem Vortrag dieser Lehre das Wort satisfacere gebraucht, aber noch nicht in dem Sinne, in welchem es Anselm technisch gemacht hat. Anselm gieng von dem Satze aus, daß die Gerechtigkeit Gottes durchaus keine Strafen erlassen könne, ohne Satisfaction; diese kann aber der Mensch selbst nicht leisten, weil er alles Gute, das er thun kann, schon zu thun schuldig ist. Da nun aber der Mensch ohne eine solche Gott geleistete Satisfaction seine Bestimmung zur Seligkeit nicht erreichen kann, so muß also eine fremde stellvertretende Genugthuung eintreten, und zwar eine solche, welche den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit entspricht und doch zugleich von einem Menschen herkommt. Daraus folgt also, daß ein Gottmensch diese Satisfaction leisten mußte, und daß sie durchaus nothwendig war. Diese Theorie wurde dann von Thomas von Aquino noch vollständiger entwickelt, indem derselbe die erste ausführliche Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes Jesu gab, und diese Theorie fand nach und nach starken Beyfall, nur daß sich ihre Anhänger in der Bestimmung des Verhältnisses der Satisfaction Christi zu der Sündenschuld der Welt in zwey Parteyen zertheilten. Thomas von Aquino und mehrere andere Scholastiker setzten fest, durch Jesu Tod sey Gott mehr als genuggethan worden, und seine Genugthuung sey mehr als hinreichend gewesen Gott zu versöhnen; diese Genugthuung beziehe sich

jedoch nur auf die Erbsünde, denn für die wirklichen Sünden könne der Mensch selbst durch den Gebrauch der Sacramente und durch gute Werke Gott genugthun. Diese Theologen sprachen daher von einer gratia superabundans. Hingegen Duns Scotus und viele andere nehmen an, Jesus habe zwar wirklich für die Sünden der Menschen Genugthuung geleistet, aber sie wäre der Beleidigung nicht gleich, und nur in soferne hinreichend gewesen, als sie Gott aus freyer Güte angenommen hat. Gott hätte gar wohl eine größere Genugthuung fordern können, aber er war mit dem, was Jesus leistete, zufrieden. Diese Theologen sprechen daher von einer acceptio gratuita. Ein langer hitziger Streit wurde zwischen beyden Parteyen über diese Schulmeynung geführt. Die Päbste wagten nie darüber zu entscheiden, und er wurde bis zu Luthers Zeitalter fortgeführt. Wie Luther hierüber gedacht habe, läßt sich schon aus seinen Vorstellungen von der Erbsünde und von dem Werthe der guten Werke vermuthen. Er nahm zwar mit Thomas von Aquino auch eine geschehene Genugthuung und ein überfließendes Verdienst Christi an, aber er bezog die Satisfaction doch auf die wirklichen Sünden, denn nach seinen Grundsätzen kann der Mensch Gott für begangene Sünden keine Genugthuung leisten. Die guten Werke haben zur Erlangung der Vergebung der Sünden und der ewigen Seligkeit keinen Werth, sondern der Mensch kann nur dadurch, daß er das Verdienst Christi im Glauben ergreift, von seinen Sünden erledigt und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden. Dieses ist auch die Lehre der evangelischen Kirche geblieben, nur daß sie durch die Formula Concordiae noch näher also bestimmt wurde: Jesus ist sowohl seiner göttlichen als menschlichen Natur nach unsere Gerechtigkeit, und zwar allein durch seinen Gehorsam, welchen er seinem Vater als Gottmensch bis zum Tode leistete, und wodurch uns Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit zu Theil wird. Die menschliche Natur ohne die göttliche konnte Gott nicht für die Sünden der ganzen Welt genugthun; die Gottheit ohne die Menschheit konnte nicht Mittlerin

zwischen Gott und Mensch seyn. Nur durch beyde ist der ewigen Gerechtigkeit Gottes genuggethan worden. Die folgenden Zeiten haben in diesen Darstellungen nichts geändert, als daß man den Unterschied zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam Christi schärfer gefaßt hat. Man hielt beyde für stellvertretend, worüber jedoch eine Streitigkeit entstand. Georg Karg und Johann Piscator läugneten, daß der thuende Gehorsam Jesu auch stellvertretend gewesen sey. Die Reformirten in Frankreich ließen doch diese Meynung gelten, aber die Schweizerischen Reformirten haben sie verworfen.

§. 306.

Geschichte des Dogma von der Rechtfertigung.

Vergl. Henr. Leonh. Heubneri historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis s. veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Viteb. 1805. 4.

Erasm. Möller Diss. de praecipuis mutationibus, quas subiit quaestio de necessitate satisfactionis. Hafn. 1790. 4.

Christ. Aug. Schwarze über den Tod Jesu als wesentliches Stück seines Planes zur Beglückung des Menschengeschlechts. Leipzig 1795. 8.

Benj. Gubalke historisch-philosophische und exegetische Darstellung der verschiedenen Gesichtspuncte, aus welchen der Tod Jesu betrachtet werden kann. Brieg 1803. 8.

G. J. Planck über die Bildungsgeschichte unserer orthodox-symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung; in Flatt's Magazin St. 1. S. 219 ff.

Reinhard's Reformationspredigten, mit historischen Anmerkungen herausgegeben von Leonh. Bertholdt, Th. I. S. 220—248.

Bis auf Augustinus herab lehrte man übereinstimmend, daß, wenn auch die Erlösung Christi der Grund unserer Begnadigung bey Gott (justificatio, welches Wort aber von den Kirchenvätern häufiger in der Bedeutung Heiligmachung als Begnadigung gebraucht wurde) und unserer Aufnahme zur Seligkeit des Himmels sey, doch der Mensch durch sein Thun auch etwas dazu beytragen könne. Das was hierzu der Mensch selbst thun müsse, nannte Tertullian satisfacere und satisfactio; denn das ist die Urbedeutung dieses Wortes, welches erst später in dem Sinne genommen worden ist, daß man dasjenige darunter verstand, was Christus für unsere Begnadigung bey Gott gethan und gelitten hat. Dasjenige nun, was der Mensch selbst zur Erlangung der Rechtfertigung beytragen kann, besteht in der Buße und in guten Werken. Bey jener machen Selbstpeinigungen, und bey diesen Fasten, Beten und Allmosengeben die Hauptsache aus. Für diejenigen Sünden, welche der Mensch vor seiner Taufe begangen hat, braucht er aber keine Satisfaction darzubringen: denn diese werden ihm nach Clemens von Alexandrien und Anderer Meynung ganz vollkommen durch die Taufe vergeben. Zur Bedingung der Erhaltung der Rechtfertigung machte man den Glauben, worunter man aber bloß überzeugungsvolle Annahme des Christenthums verstanden hat. Durch den Augustinus kamen aber über dieß Alles ganz andere Vorstellungsarten in Umlauf. Augustinus verwarf nämlich die Verdienstlichkeit oder Wirksamkeit der guten Werke zur Erlangung der Vergebung der Sünden schlechterdings, und lehrte: der Mensch erhalte die Rechtfertigung vor Gott nur aus Gnade, vermittelst des Glaubens, dessen Begriff Augustinus aber sehr einschränkt, indem er bloß das Vertrauen auf Gottes Verheissungen, die er zur ewigen Beglückung der Menschen gegeben hat, darunter verstehet. Doch durch die semipelagianische Streitigkeit, hauptsächlich durch die Scholastiker, wurde der allgemeine Lehrbegriff der Kirche allmählich wieder dahin gelenkt, daß der Mensch durch gute

Werke allerdings etwas beytragen könne, um vor Gott
:rechtfertiget zu werden. Denn vom Beginn der schola-
:schen Periode an bis zur Zeit der Reformation lehrte
an in der katholischen Kirche über diesen Gegenstand
lgendes: der durch die Sünde Adams verworfene, und
Gottes Augen straffällig gewordene, Mensch muß noth-
endig gebessert werden, wenn er wieder Glückseligkeits-
hig und Gott wohlgefällig werden soll. Gebessert wird
: durch den Beystand Gottes und durch die Gnadenwir-
ıngen des heiligen Geistes, wobey aber auch von seiner
ieite reiner Gebrauch der, ihm von Gott verliehenen, Kräfte
ıd Gnadenmittel erfordert wird. Hingegen so wie all-
ählich die Veränderung ins Bessere bey ihm fortwächst,
wird er auch Gott wieder wohlgefälliger, der ihm um
:s Verdienstes Christi willen alle seine Sünden vergiebt.
ieß war auch der Punct, an welchem Luther, ein
friger Anhänger des Augustinus, Anstoß nahm, als
: die ersten Schritte zur Reformation that. Er drang
it unnachgiebiger Strenge auf die Rechtfertigung des
Menschen allein aus dem Glauben an das Verdienst Christi,
it Ausschluß alles Einflusses der guten Werke. Dabey
ıd auch die strengen Lutheraner geblieben, und einige
:rselben, z. B. Nicolaus Amsdorf, haben sogar die
:hne Behauptung aufgestellt, daß die guten Werke zur
:eligkeit schädlich wären. Allein die Verfasser der For-
ula Concordiae verwarfen sie. Sie leiten zwar die
echtfertigung bloß allein aus dem Glauben an das Ver-
enst Christi ab; allein sie sagen doch auch, daß die guten
Werke mit dem Glauben unzertrennlich verknüpft wären,
› sie gleich kein Theil desselben seyen. Die guten Werke
ıd also weder die Ursache der Rechtfertigung, noch die
:sache der ewigen Seligkeit; aber demohngeachtet sind sie
r Seligkeit nothwendig, in sofern nämlich die Wieder-
bornen zu denselben verpflichtet sind.

Übrigens unterscheidet sich die lutherische Lehre von
r Rechtfertigung von dem römischkatholischen Dogma
ırin, daß nach den Lutheranern die justificatio von Sei-

ten Gottes ein actus forensis ist, d. h. Gott erklärt wegen des Verdienstes Christi den reuevollen Sünder für gerecht oder schuldlos. Nach dieser Ansicht ist also die Rechtfertigung eine Handlung, welche in Gott vorgehet (actus Dei immanens), und sie bewirket bloß eine Veränderung des äusserlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott (mutatio status externa); hingegen nach der Lehre der Katholiken ist die Rechtfertigung eine Veränderung, welche in dem Wesen des Menschen vorgehet (mutatio physica), und sie bestehet darin, daß der Mensch von Gott gerecht gemacht wird, welches durch eine infusio justitiae habitualis et inhaerentis geschiehet, d. h. der Mensch erhält durch die Rechtfertigung von Gott eine solche habituelle Beschaffenheit, daß er seinem Wesen nach vor Gott gerecht oder schuldlos ist.

§. 307.

Geschichte des Dogma von der Gnade und Prädestination.

Vergl. Christoph. Matth. Pfaff Diss. Specimen historiae dogmaticae in articulo de gratia et praedestinatione exhibens. Tubing. 1718. 4.

Joh. Jac. Hottinger fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari. Tiguri 1727. 4.

Joh. G. Walch Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium; in seinen Miscell. ss. Amst. 1740. 4.

Sc. Maffey Historia doctrinae et opinionis per quinque priora saecula ecclesiae de gratia, libero arbitrio et praedestinatione. Latine vertit Frid. Reiffenberg. Franc. 1756. fol.

In den neutestamentlichen Schriften ist sehr oft von der Gnade Gottes in Jesu Christo die Rede, worunter ein Act der freien Güte Gottes, alle Menschen, welche die Berufung (κλησις, vocatio) durch Christum erhalten, zur Besserung, Rechtfertigung und ewigen Seligkeit zu führen,

führen, verstanden ist. Es fragt sich nun: verhält sich der Mensch hiebey ganz leidend, passiv, oder kann er zu dem Allem auch etwas beytragen? In den vier ersten Jahrhunderten ist es Niemanden in den Sinn gekommen, dem Menschen alle Mitwirkung abzusprechen. Es war allgemeine Lehre, daß es Gottes gütige Absicht sey, die Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zu führen; daß aber der Mensch dabey nicht unthätig bleiben dürfe, sondern sich die Erwerbung und Bewahrung des Glaubens und der Tugend sorgfältig müsse angelegen seyn lassen. Glaube und Tugend sind kein bloßes Geschenk Gottes, wobey der Mensch sich leidend verhält, sondern der Mensch muß sich nach seinem freyen Willen dazu entschließen. Gott leistet uns zwar zum Guten Beystand, aber dieser Beystand besteht nur in Anweisungen, Antrieben und Kräften zum Guten, die wir nach unserm freyen Willen gebrauchen. Bloß Tertullian und Cyprian schreiben dem Menschen in dem Werke seiner Besserung und Seligkeit keinen so starken Antheil zu, ob sie ihn gleich in keinen ganz passiven Zustand versetzen. Ihre, in der lateinischen Kirche weiter verbreiteten, Ideen haben aber endlich den heil. Augustinus bewogen, dieses zu thun. Von dem Grundsatz ausgehend, daß der Mensch für sich selbst weder Gutes wollen noch thun könne, lehrte er: die göttliche Gnade ist absolut nothwendig zum Anfang und zur Fortsetzung des Glaubens und der guten Werke; sie allein schafft das Gute in dem Menschen, und ist die Ursache seines Heils; sie sey eine übernatürliche Wirkung Gottes in den Seelen der Menschen, werde aber auch von Gott durch äusserliche Mittel vorbereitet und erhalten, komme dem menschlichen Willen zuvor, und seye unwiderstehlich. Darauf beziehen sich nun alle die von Augustinus in seinen Schriften gegen Pelagius gebrauchten und durch ihn technisch gewordenen Ausdrücke: gratia interna et externa, praeueniens, praeparans, excitans, vocans, efficax, cooperans, pulsans, irresistibilis. Diese Grundsätze wurden nun auch in der africanischen und abendländischen Kirche herrschend. Durch die Semipelagianer,

welche behaupteten, daß zwar die Gnade zur Vollendung guter Werke nothwendig sey, daß aber der Anfang des Glaubens und der Besserung von dem freyen Willen des Menschen abhänge, und daß eben deswegen die Gnade widerstehlich (gratia resistibilis) sey, wurden aber dieselben wieder verdrängt. Die Scholastiker näherten sich zwar zum Theil wieder dem Augustinus, aber doch nicht ganz. Petrus Lombardus und Thomas von Aquino gaben dem Dogma eine Gestalt, nach welcher es zwischen dem Augustinismus und Semipelagianismus in der Mitte steht. Nach dem letztern kann sich zwar der Mensch zu Gott aus eigener Neigung seines Willens bekehren; allein zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes kann ihn nur die Gnade fähig machen, welche eine Beschaffenheit ist, die Gott der Seele übernatürlich eingießt, und durch welche das Wollen und Vollbringen des Guten, und das Beharren in demselben hervorgebracht wird. Weil also jedes gute Werk des Gerechtfertigten aus der Gnade entspringt, so ist es der Würdigkeit nach verdienstlich (meritum de condigno), denn Gott wird doch das Gute, das er selbst wirkte, auch mit seinem angemessenen Lohn in Verbindung setzen; in sofern aber des Menschen freyer Wille Antheil, aber nicht allen Antheil allein, daran hat, ist es nur der Schicklichkeit nach verdienstlich (meritum de congruo), d. h. Gott hält es für angemessen, dasselbe so zu belohnen, als ob es durch die Kraft des freyen Willens allein vollbracht worden wäre. Diese Theorie blieb herrschend bis auf Luther, welcher auch in diesem Puncte wieder die strenge Lehre Augustins ergriff. Melanchthon stellte aber in der zweyten Ausgabe seiner Locorum den Satz auf: daß sich der Mensch bey seiner Besserung nicht ganz leidend verhalte. In der Behauptung desselben folgten ihm Mehrere nach, worüber der synergistische Streit ausbrach, bis endlich durch die Formula Concordiae die strenge lutherische Lehre wieder hergestellt wurde, nur mit dem Unterschiede, daß sie dem Menschen zwar auch keinen freyen Willen, aber den Wiedergebornen und Gerecht-

ertigten doch einen befreyten Willen (arbitrium liberatum) zugesteht, in sofern nämlich der Wiedergeborne das Gute will, eben weil er wiedergeboren ist.

Die Geschichte der Prädestinationslehre hält durchaus mit der Geschichte des Dogma von der Gnade gleichen Schritt. Vor dem Augustinus weiß Niemand linoch etwas von einer absoluten Prädestination. Dieser Kirchenlehrer führte aber seine Consequenz darauf. Er stellte den Grundsatz von der Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes auf; da nun aber die Erfahrung lehrt, daß es viele böse und ungebesserte Menschen giebt; so muß also, schloß Augustinus, ein Theil der Menschen von Gott bestimmt seyn, das Geschenk seiner Gnade zu empfangen, und ein anderer muß dazu bestimmt seyn, dieses Geschenk nicht zu erhalten. Aus dieser Behauptung floß nun die andere von selbst: daß also Gott aus einem freyen und unbedingten Rathschlusse (decretum absolutum) einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt habe. Beydes faßte Augustinus in dem Ausdrucke Praedestinatio zusammen, und theilte sie ein in die electio, Erwählung, und in die reprobatio, Verwerfung. Durch den Semipelagianismus, welcher durch Johannes Cassianus, Faustus von Rietz, Vincentius von Lirinum und Andere verbreitet wurde, und welchem alle jüngern Scholastiker, hauptsächlich die Scotisten, die die Vorherbestimmung geradezu auf das Vorherwissen Gottes gründeten, anhingen, wurde aber diese unmenschliche Lehre wieder verdrängt, bis sie durch die Reformation wieder hervorgerufen wurde. Denn Luther und Melanchthon waren ihr anfänglich zugethan; sagten sich aber in der Folge von ihr los, und die Formula Concordiae schlug einen Mittelweg ein. Sie macht mit den Scotisten einen Unterschied zwischen der Prävision und Prädestination Gottes. Ihr zu Folge weiß zwar Gott mit individueller Bestimmtheit zuvor, welcher Mensch selig und welcher verdammt werden wird; aber prädestinirt hat er nur diejenigen, welche die ewige Selig-

keit dadurch, daß sie im Glauben und im Guten bis ans Ende ihrer Tage beharren, erlangen. Sie nimmt also praedestinatio und electio für einerley, und setzt sie der reprobatio entgegen. In der reformirten Kirche lehrten Calvinus, Beza und Andere ganz im augustinischen Sinne: Gott habe, ohne alle persönliche Rücksicht, einen Theil der Menschen zur Seligkeit, und den andern zur Verdammniß vorherbestimmt. Die Dordrechter Synode machte dann dieses Dogma zu einem Glaubensartikel; jedoch erhielt dasselbe eine etwas mildere Darstellung. Der Rathschluß der Verwerfung eines Theils der Menschen wird nämlich aus der gänzlichen Verdorbenheit der Menschennatur durch die Sünde Adams motivirt. Wegen dieser sind alle Menschen der ewigen Verdammniß schuldig. Daß nun Gott beschlossen hat, einen Theil der Menschen von derselben zu befreyen, ist ein Beweis von seiner unendlichen Güte; daß er aber einen Theil der Menschen derselben überläßt, ist ein Beweis seiner unendlichen Gerechtigkeit.

§. 308.

Geschichte des Dogma von den Sacramenten überhaupt.

Vergl. Schram dogmata catholica de sacramentis. Heidelb. 1792. 4.

Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Geschichte der Welt und Religion, 6r Thl. S. 749. 7r Thl. S. 702 ff.

Die alten Kirchenlehrer haben alle heiligen Sachen, Verrichtungen und Gebräuche Sacramente genannt; so nennt Cyprian das Dogma von Christo: sacramentum Christi, die geheimen Lehrsätze des Christenthums sacramenta fidei, und den geheimen Sinn des Vater Unsers: Sacramentum orationis dominicae. Augustinus heißt das Zeichen des Kreutzes, und die Vorbereitung der Catechumenen, Sacramente; Cassianus die heilige Schrift Sacramenta diuina. In den Beschlüssen der Synode zu Hippo regius (393)

wurde das Salz, welches zur Osterzeit gewöhnlich den Catechumenen gereicht wurde, Sacramentum salis genannt. Sogar das bischöffliche Pallium, das Gregor der Große dem Bekehrer der Angelsachsen, Augustin, zusandte, ward Sacramentum Christi genannt, und Bernhard von Clairveaux heißt das Fußwaschen ein Sacrament. Überhaupt gab man allem dem, was etwas Geheimnißvolles hatte, dem Symbolischen in der Religion, diesen Namen, weswegen denn Hilarius in Bezug auf jene Stelle, wo Jesus sagt: er wisse den Tag des Gerichts nicht, von einem Sacramentum nesciendi des Erlösers spricht. Lib. 7. Bey dem schrankenlosen Gebrauche des Worts läßt sich erwarten, daß man auch die beyden, von Jesu angeordneten und geheiligten, symbolischen Religionshandlungen, die Taufe und das Abendmahl, Sacramenta genannt habe. Dieß that auch schon der lateinische Übersetzer des Irenäus. In der griechischen Kirche gebrauchte man zu dieser Bezeichnung das Wort μυστηριον, welches überhaupt in allen den verschiedenen Bedeutungen, in denen das lateinische Sacramentum üblich war, gebraucht wurde, und demselben in allen Stücken entsprach.

So viele Sacramente die älteren Christen nach diesem ungemessenen Sprachgebrauch hatten, so unterschieden sie doch sichtbar die Taufe und das Abendmahl von andern Gebräuchen, welche sie ebenfalls Sacramenta hießen, und schrieben ihnen mehr Werth und Kraft zu. Dieß hat man im Fortgange der Zeit auch von einigen andern heiligen Gebräuchen und Einrichtungen gethan, und dadurch erhielt die Christenheit mehr, als die zwey von Christo verordneten, Sacramente, nach unserm gegenwärtigen Gebrauche des Wortes. Justinus und Irenäus gaben schon der Auflegung der Hände, wenn Geistliche zu ihrem Amte eingeweiht wurden, und der Salbung der Kranken, den Namen μυστηριον oder sacramentum. Die Ehe wurde schon von Cassianus ein Sacrament genannt, desgleichen von Augustinus die Priesterweihe, und von Leo

wiederholt werden, wohl aber diese. Zugleich wurde von der Tridentiner Synode festgesetzt, daß die Sacramente ex opere operato wirken, d. h. der Mensch mag glauben oder nicht, durch die bloße Verrichtung der äusserlichen Handlung der göttlichen Gnade wirken. Dieß ist den Lutheranern entgegengesetzt, welche die Wirkung der Sacramente von dem Glauben der die Sacramente Gebrauchenden abhängig machen. Überhaupt wurde von den Reformirten die Lehre von sieben Sacramenten verworfen; selbst das Wort Sacrament wollte Luther anfänglich aus dem dogmatischen Sprachgebrauch verbannt wissen. Auch Carlstadt, Calvin und Zwingli sprachen gegen die Beybehaltung desselben. Zwingli that es deswegen, weil das Volk bey dem Wort Sacrament an etwas denke, was von Sünden frey mache und die heiligmachende Gnade ertheile. Melanchthon wollte das Wort σφραγις oder sigillum dafür substituirt haben; endlich aber erklärte sich Luther, um seine Abendmahlslehre bey den Catholiken nicht gar zu gehässig zu machen, für die Beybehaltung des Worts Sacrament, und auf seine Autorität ist auch in der Folge dieses Wort geblieben. Anfänglich erklärte sich Luther für drey Sacramente, im Jahre 1522 kehrte er aber auf zwey zurück, wobey er auch blieb. Vermuthlich war das dritte, welches er vorher der Taufe und dem Abendmahl beygesellt hatte, das Sacramentum poenitentiae, oder das Sacrament der Absolution, welches Melanchthon noch in der Apologie der augsburgischen Confession als das dritte Sacrament zählt. In der Folge blieb man aber bey Luther's Bestimmung, und nahm nicht mehr als zwey Sacramente an, welches die reformirte Kirche ebenfalls that.

§. 309.

Geschichte des Dogma von der Taufe.

Geschichte der Taufe und Taufgesinnten, von Joh. Aug. Stark. Leipz. 1789. 8.

E. S. Cypriani historia paedobaptismi. Gothae 1705. 4.

J. G. Walchii historia paedobaptismi quatuor priorum saeculorum; in seinen Sacris miscellaneis. Amstel. 1704. 4.

Guil. Walli historia baptismi infantum, ex anglico latine vertit J. Lud. Schlosser. Brem. 1748. 1752. 2 Bände in 4.

Troil historia de baptismo obseruationibus criticis, exegeticis et dogmaticis illustrata. Vps. 1802. 4.

Taufbuch für christliche Religionsverwandte, von Wilh. Schenk. Weimar 1803. 8., worin eine vollständige Geschichte der Taufe von ihren ersten Spuren, selbst unter den Heyden an, enthalten ist.

Der, der jüdischen Proselytentaufe nachgebildete, Ritus des Taufens wurde von den Aposteln bey allen denen vorgenommen, welche sie vorher, länger oder kürzer, im Christenthume unterrichtet hatten, und nun dadurch förmlich in die Gemeinschaft der Christen aufnahmen. Daraus folgt zugleich, daß man in dem apostolischen Zeitalter wohl noch keine Kinder getauft hat. Zu Tertullians Zeit war aber die Kindertaufe schon üblich, aber bey weitem noch nicht allgemein. Auch Origenes fand es noch für nöthig, sie zu vertheidigen. Zu ihrer Einführung trugen die höhern Vorstellungen, welche man nach und nach von dieser Handlung faßte, wahrscheinlich das meiste bey. Denn man legte ihr die Kraft bey, die Vergebung der Sünden zu verschaffen, und hielt sie für ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit. Eben deswegen erkannte man in ihr die heiligste Handlung, die an jedem Menschen nur Einmal vorgenommen werden dürfe. Aus dieser Ursache schoben sie daher Erwachsene, die zum Christenthume übergiengen, sehr lange und, wenn es möglich war, bis zur Annäherung ihres Todes auf. Weil man nun schon im dritten Jahrhunderte die Taufe für eine so wichtige Sache hielt, so entschied auch in dem entstandenen Streite über die Ketzertaufe die katholische Kirche für die Gültigkeit einer von einer ketzerischen Person ertheilten Taufe, weil es

nicht auf die Person, sondern auf die Sache ankomme. Obgleich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an die Kindertaufe immer allgemeiner wurde, so konnte doch erst Augustinus der Kirche die Überzeugung ihrer Nothwendigkeit geben. Diese lag in der von ihm aufgestellten Theorie von der Erbsünde. Von seiner Zeit an wich man auch nicht mehr von ihr ab; obgleich der Semipelagianismus gemäßigtere Ideen über die Erbsünde herrschend machte. Die Scholastiker stellten über die Taufe die tiefsinnigsten Untersuchungen an, und Thomas von Aquino stellte den Satz auf: daß durch die Taufe Allen, auch den Kindern, die gerechtmachende Gnade, also auch der Glaube, mitgetheilt werde. Diese Vorstellungen herrschten in der katholischen Kirche bis auf Luther, der sie auch in seine neu gegründete Kirche übertrug, nur mit dem Unterschied, daß er nicht lehrte, durch die Taufe würde die Erbsünde ausgetilgt oder ausgerottet; sondern er schrieb der Taufe bloß die Kraft zu, die Schuld und Strafe der Erbsünde zu vertilgen. Auch wich er darin von dem Lehrbegriff der römischen Kirche ab, daß er leugnete, durch die Taufe würde der Seele ein Character indelebilis eingedrückt. Auch ist es Lehre der lutherischen Kirche, daß in und mit dem Wasser der heilige Geist mitgetheilt werde, d. h. daß das Wasser das leitende Medium sey, mit welchem und durch welches die Kraft des heiligen Geistes auf den Täufling wirkt. Daher wird dem Wasser nicht bloß vis significatoria, sondern vis collatiua et exhibitiua beygelegt.

Weil nach dem kirchlichen System jeder Mensch, welcher nicht die Taufe erhält, verdammt wird: so hat dieß die Zeit der Taufe nicht nur sehr beschleunigt, sondern, weil demohngeachtet viele Kinder sterben, ohne die Taufe erlangt zu haben, wurden die lutherischen Theologen aus Menschenfreundlichkeit auf das Dogma von dem Glauben der Kinder im Mutterleibe geführt. Diesen Glauben wirket Gott, wie er ihn auch in dem zum Tageslicht gebornen Menschen wirkt, und um desselben willen werden die Kinder doch selig, wenn sie gleich entweder schon

todtgeboren sind, oder nicht so lange leben, um getauft werden zu können. S. Walch über den Glauben der Kinder im Mutterleibe. Jena 1756. 8.

§. 310.

Geschichte des Dogma vom Abendmahl.

Versuch einer Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom ersten Jahrhunderte bis ans Ende des sechsten; in der Göttingischen theologischen Bibliothek, 2ter Band S. 159 ff.

Jo. Rud. Kiesling historia concertationis Graecorum Latinorumque de transubstantiatione in s. eucharistiae sacramento. Lips. 1754. 8.

J. G. Walchii historia transsubstantiationis pontificiae. Jenae 1738. 4., und in seinen Miscellaneis sacris. Amstelod. 1704. 4. S. 205 ff.

Marheinecke S. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia. Heidelberg. 1811. 4.

Georg Köhler's historische Abhandlung über die Erklärung der Worte des Erlösers im letzten Abendmahle. Mainz 1813. 8.

Etwas über die Geschichte des Dogma vom heiligen Abendmahl; in Stange's theologischen Symmikta, 2r Th. S. 327.

Hesselgren historia doctrinae de sacra coena. Vps. 1802. 4.

Schon am Ende des apostolischen Zeitalters sah man das Abendmahl für mehr als ein Gedächtnißmahl an. Schon Justinus nennt es ein Opfer, das Gott dargebracht werde; und von seiner Zeit an findet man auch schon den Glauben, daß der Logos sich mit dem Brode und Weine vereinige, wie er sich einst mit dem Leibe Jesu vereinigt habe. Im Fortgange der Zeit stieg die

Ehrfurcht gegen die Abendmahlshandlung immer höher, die Lobpreisungen der Kanzelredner wurden stärker, erhebender, feuriger und bilderreicher. Dadurch wurde zugleich auch das Dogma gesteigert. Im vierten, fünften und sechsten Jahrhunderte lehrten schon viele Väter, daß nicht etwa nur der Logos, sondern Leib und Blut Jesu in dem Brod und Wein gegenwärtig seyen, und manche redeten selbst so, wie wenn Brod und Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt würden. Indessen hatten sich ihre Ideen noch nicht zur Klarheit erhoben, und sie scheinen bloß eine Veränderung des Brodes und Weines, aber noch keine eigentliche Verwandlung in die Substanz des Leibes und Blutes Christi angenommen zu haben. Denn die griechische oder orientalische Kirche, welche bey der Vorstellungsart, wie sie sich bis auf Johannes Damascenus im achten Jahrhunderte ausgebildet hatte, stehen geblieben ist, nimmt keine Verwandlung, aber auch keine bloße Gegenwart, sondern eine Assimilation des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi an. Durch die Verbindung mit der Opferidee entstand nun die Vorstellung, daß im Abendmahl Leib und Blut Jesu Gott eigentlich aufs Neue geopfert würde. Die Vergebung der Sünden wurde als die Wirkung des Abendmahlsopfers betrachtet; aber nicht bloß die Vergebung eigener, sondern auch fremder. Daher brachte man dieses Opfer auch für Verstorbene dar, um ihre Strafen zu mildern. Gegenwärtig war also der Sache nach das Meßopfer schon vorhanden, und es war weiter nichts mehr nöthig als Gregor des Großen Meßkanon, um die Handlung durch den Eindruck eines prachtreichen und geheimnißvollen Ritus noch heiliger zu machen. Da das Abendmahl nun als ein Opfer betrachtet wurde, so war für den, der es brachte, nicht einmal der Genuß nöthig; wenn es nur der Priester genoß. Dadurch entstanden die Winkel- und Privatmessen. Als dann ferner im neunten Jahrhunderte durch Paschasius Radbertus die Meynung, daß durch eine besondere göttliche Wirkung Brod und Wein in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt

würden, jedoch so, daß Geschmack und äusserliches Ansehen blieben, in den Lehrbegriff der katholischen Kirche gebracht wurde; so war man nahe daran, auch den Genuß nur eines Symbols für hinreichend zu halten. Dieß ist auch wirklich bald darauf geschehen. Die Scholastiker bildeten nämlich die Lehre der Transsubstantiation, welches Wort Hildebert von Tours zuerst gebraucht, immer weiter aus, und stellten den Grundsatz der Concomitanz auf, d. h. den Satz, daß wer das consecrirte Brod genieße, schon den ganzen Christus, nicht bloß seinen Leib, sondern auch sein Blut genieße, weil Leib und Blut sich nicht von einander trennen lassen. In diesem Zustande erreichte das Dogma die Reformation. Zwingli führte dasselbe auf seine ursprüngliche Gestalt und Bestimmung zurück. Brod und Wein erklärte er nur für Erinnerungszeichen an den Leib und das Blut Christi, und er statuirte nur einen idealen oder imaginären Genuß derselben, d. h. einen Genuß in der Vorstellung und Einbildung. Luther stellte seine Abendmahlstheorie in die Mitte zwischen der Verwandlungslehre und der Zwinglischen Meynung. Er nahm nämlich eine wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl an, und lehrte, daß in, mit und unter Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft genossen wird. Dieser Vorstellungsart hatte sich anfänglich Calvin sehr geweigert; aber in dem Zürcher Verein, welchen er mit den Zürcher Theologen eingehen mußte, wurde das Dogma so bestimmt: Brod und Wein sind zwar nur Erinnerungszeichen an den wahren und wesentlichen Leib und das Blut Christi, aber mit denselben wird der Leib und das Blut Christi auf eine geistige Weise, aber nur von den Glaubigen, genossen. Dieß ist nun in der reformirten Kirche die bleibende Vorstellungsart geworden.

Flügge's Geschichte des Glaubens an unste[rblich]keit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Dritter [Theil] in zwey Abtheilungen. Halle 1799. 1800. 8.

Längst schon ist es unter den Dogmatikern gewö[hnlich] alles das, was die Schicksale der Menschen nac[h dem] Tode betrifft, nach Analogie des neutestamentlichen [Aus]drucks: τα εσχατα, die letzten Dinge, nouissim[a], nouissimas seu vltimas zu nennen, und den ganzen [Lehr]artikel unter dem gemeinsamen Titel: εσχατολογι[α zu]sammenzufassen. Es wird also hier gehandelt vo[n der] Unsterblichkeit der Seele, von der Auferstehung de[s Lei]bes, von dem Weltgerichte, und von dem Zustan[d und] Aufenthaltsorte der Verstorbenen.

§. 312.

Geschichte der Unsterblichkeitslehre.

Vergl. Salig Dissertatio de Philosophumenis [vete]rum ac recentiorum de animi immortalitate. [...] 1714. 4.

Oporini Historia critica doctrinae de imm[orta]litate animae mortalium. Hamb. 1755. 8.

Cotta Historia succincta dogmatis de vita ae[terna]

apostolischen Zeitalter gab, und die in den apostolischen Briefen nicht selten bestritten werden, desgleichen die sogenannten Arabici, eine kleine häretische Partey des dritten Jahrhunderts in Arabien, behaupteten, daß auch die Seele mit dem Tode des Körpers zu Grunde gehe. Diese Letztern behaupteten aber nicht eine ewige Vernichtung, sondern sie glaubten, bey der Auferstehung des Leibes würde die Seele auch wieder lebendig gemacht. Doch war man in der katholischen Kirche nicht zu allen Zeiten darüber einig: ob die menschliche Seele von Natur unsterblich, oder ob sie es bloß durch ein Gnadengeschenk Gottes sey? Irenäus, Tatianus, Arnobius und einige andere alte Kirchenlehrer behaupteten das Letztere, und in den neuern Zeiten hat der Engländer Dodwell in einer, im Jahre 1706. zu London herausgegebenen, Schrift die nämliche Meynung vorgetragen. Nach seiner Vorstellungsart werden die Seelen mittelst der Taufe erst unsterblich gemacht, und zwar per spiritum aduentitium, welchen sie bey der Taufe mitgetheilt erhalten. Die Seelen der Nichtchristen dauern zwar auch nach dem Tode fort, aber nur bis zum Weltgerichte, wo sie zur Strafe vernichtet werden. Dieß Schicksal betrifft aber nach Dodwell nicht die Glaubigen des Alten Testamentes; denn als Christus in die Unterwelt hinabfuhr, so verkündigte er ihnen das Evangelium und taufte sie selbst, wodurch sie ebenfalls unsterblich gemacht würden.

Mit dieser Vorstellungsart Dodwell's stimmen zum Theil auch die Socinianer ein. Sie lehren, daß die Seelen der Gottlosen gleich nach dem Tode vernichtet werden. Die Seelen derjenigen Gottlosen, welche beym jüngsten Tag noch am Leben sind, werden durch das höllische Feuer aufgelöst und zu Nichte gemacht.

stiones de animae post separationem a corpore loco, cultu, immortalitate etc. a Theologis cel mis olim seorsim publice ventilatae jam in unu tus collectae continentur. Francof. 1722. 2 B worin die Schriften von Bebel, Gerhard, Fr cus, Calixtus, Meisner rc. über den Zust abgeschiedenen Seelen enthalten sind.

Löscher's auserlesene Sammlung der best neuern Schriften vom Zustande der Seele nach den Dresden 1755. 8., worin eine Schrift von E dorf das Beste ist.

Unterricht von dem Aufenthaltsort der abgeschi Seelen. Nürnberg 1745. 8.

Tresenreuter de statu medio animarum pore separatarum. Cob. 1760. 4.

Cotta recentiores quaedam controversiae d animi post mortem. Tub. 1733. 8.

J. A. Ernesti Excursus de veterum patru nione de statu medio animorum a corpore sejunc bey seinen Lectionibus academicis in epistolam a raeos, herausgegeben von Dindorf. Lips. 179

Die Frage: in welchem Zustande sich die ab

am meisten die Vorstellung von einem Mittelzustande, worin die Seele zwar schon Seligkeit oder Strafe empfindet, aber doch noch nicht die volle Seligkeit und die volle Strafe.

§. 314.

Die Meynung vom Seelenschlafe.

Die Kirchenväter bedienen sich zwar niemals des Ausdrucks Seelenschlaf, ψυχοπαννυχια; aber sie äussern sich doch über den Zustand der abgeschiedenen Seelen meistens so, daß sie sich denselben nicht als ein volles thätiges Leben, sondern mehr als ein in sich verschlossenes, und gleichsam in sich selbst ruhendes, Leben gedacht haben müssen. Indessen muß es doch im dritten und vierten Jahrhunderte Manche gegeben haben, welche den eigentlichen Seelenschlaf nach dem Tode statuirten, weil Lactantius (Inst. III, 18, 16. VII, 22; 9 ff.) gegen diesen Irrthum eifert. In der Folge haben sich die Anabaptisten zu dieser Meynung bekannt, wodurch Calvin veranlaßt wurde, eine Streitschrift gegen sie herauszugeben. Die socinianischen Dogmatiker statuiren zwar keinen eigentlichen Schlaf der Seelen, aber sie nehmen doch kein volles persönliches Leben derselben an. Völkel sagt: hominum animae post mortem personae aliquae nequaquam sunt, quae actu ipso viuant et intelligant. Smalz nimmt nach einigen Stellen der Schrift eine Rückkehr der Seelen zu Gott an, und spricht ihnen in diesem Zustande Bewußtseyn und Empfindung ab. Unter den Arminianern bekannte sich Vossius frey zu der Lehre der Psychoponaygiten. Artobe, Professor zu Rensburg, welcher im Jahre 1670 in einer Reihe von Dissertationen die Meynung vom Seelenschlafe aufs Neue vertheidigte, wurde von seinem Collegen Bebelius widerlegt. Der neueste Anhänger dieser Meynung war Johann Heyne, Oberpfarrer in der Stadt Werder; er wurde aber von Baumgarten in

seinen theologischen Bedenken, Bd. 6., und von Canz im 9ten Theil der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsburgische Confession widerlegt. Episcopius behauptete aber bloß: daß die Seele nicht ausser sich wirken könne, und daß sie weder Gefühl noch Empfindung habe; sie lebe bloß in sich selbst gekehrt, und könne nur das erkennen, was sie in ihrem Körperleben erkannt habe; auf das Äusserliche habe aber ihre Intelligenz keine Kraft, weil es ihr an einem Wirkungsorgan fehle.

§. 315.

Der Glaube an Seelenwanderung.

Vergl. Canz Schicksale der Seelenwanderungslehre unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Königsberg 1791. 8.

Man muß unterscheiden zwischen μετεμψυχωσις, worunter man die Wanderung der Seele von einem menschlichen Leibe in einen andern menschlichen Leib verstehet, und zwischen μετενσωματωσις, worunter die Wanderung der Seele in Leiber der Thiere oder sogar in Pflanzen verstanden wird. Diese letztere hatten mehrere heydnische Völker angenommen; unter den Christen nahm sie aber bloß die häretische Partey der Manichäer an. Auch die Metempsychose konnte unter den katholischen Christen keinen Eingang finden, weil der Glaube an Wanderung der Seelen in andere Menschenkörper, und der Glaube an Auferstehung der Leiber sich gegenseitig aufheben. Wohl mögen in den allerersten Zeiten Manche, welche aus der jüdischen Secte der Pharisäer zu dem Christenthume übergetreten waren, sich zur Seelenwanderungslehre bekannt haben, weil nach dem Berichte des Josephus die Pharisäer die Seelenwanderung lehrten, obgleich diese Behauptung mit den Nachrichten des Neuen Testamentes über die Lehrsätze der Pharisäer im Widerspruche zu stehen

scheint, worüber zu vergleichen ist Flatt in Paulus Memorabilien, St. 2. Aber gewiß hat man die Unverträglichkeit dieser Meynung mit der christlichen Auferstehungslehre bald allgemein eingesehen. Erst im XVIIten Jahrhunderte hat dieser Irrthum an Helmont einen Anhänger gefunden. Dieser behauptete nämlich in seinen Quaestionibus de renouatione animarum, London 1684., die Seelenwanderung, wurde aber von Johann Schmid in seiner Diss. de multiplici animarum reditu in corpora widerlegt. Im XVIIIten Jahrhunderte haben sich Lessing, Schlosser, Ehrenberg, und Ungern — Sternberg in besondern Schriften öffentlich für die Seelenwanderungslehre erklärt.

§. 316.

Der Glaube an einen Reinigungsort der abgeschiedenen Seelen.

Vergl. Hoepfner Commentatio de origine dogmatis Rom. Pontif. de purgatorio. Halae 1792. 8.

Die ersten Spuren des Glaubens an einen Reinigungszustand der abgeschiedenen Seelen finden sich schon im zweyten Jahrhunderte. Den Ausdruck ignis purgatorius gebrauchte Augustinus zuerst, und in späterer Zeit wurde der Name Purgatorium üblich. Durch Gregor den Großen wurde die Vorstellung, daß der Aufenthalt im Fegfeuer eine Strafe sey, herrschend gemacht, und die beyden Concilien zu Florenz und Trient haben sie als einen Glaubensartikel bestätiget; dem gemäß wird in der katholischen Kirche gelehrt, daß bloß die Seelen solcher Menschen, welche Todsünden auf sich liegen haben, sogleich nach dem Tode in den Verdammungsort kommen; kein Mensch, bloß die Heiligen ausgenommen, verläßt zwar die Welt, ohne peccata venialia (Erlaßsünden) auf sich liegen zu haben; aber für die Seelen solcher Menschen

ist das Purgatorium vorhanden, worin sie ihre Sünden abbüßen müßen, welches um so schneller geschehen kann, wenn die Lebenden für sie Almosen geben und Seelenmessen lesen lassen. Gemeiniglich denkt man sich diesen Reinigungsort in dem Innern der Erde, zunächst an der Hölle gelegen.

§. 317.

Der Limbus patrum et infantum.

Vergl. Niemann Diss. de distinctis Pontificiorum in inferno clausibus. Jenae 1689. 4.

Schon frühzeitig beschäftigte die christlichen Theologen die Frage: was die Seelen der vor Christo verstorbenen Glaubigen des Alten Testaments, und die Seelen der ungetauften Kinder für ein Schicksal hätten, und wo sie sich befänden? Jene glaubte man nicht von der durch Christum erworbenen ewigen Seligkeit ausschließen zu dürfen, weil sie doch in der Hoffnung an Christum, als den Welterlöser, gelebt haben. Daher wird schon in dem apokryphischen Euangelium Nicodemi gesagt, daß Christus bey seiner Höllenfahrt alle Glaubigen des alten Testaments in den Himmel eingeführt habe; die erste Seele, die er nahm, wäre die Seele des Räubers gewesen, der neben ihm gekreuziget worden ist, und zu dem er gesagt hat: heute wirst du noch mit mir im Paradiese seyn, hierauf unmittelbar alle übrigen Seelen der alttestamentlichen Glaubigen wären in den Himmel nachgefolgt. Die nämlichen, oder doch sehr ähnliche Vorstellungen von der Erlösung der Seelen der Glaubigen des Alten Testaments finden sich auch bey Cyrill von Jerusalem, Basilius M., Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Theophylactus. Im Fortgange der Zeit bildete sich diese Vorstellungsart mehr aus, indem man über den Aufenthaltsort der Seelen der alttestamentlichen Glaubi-

gen einen bestimmten Begriff faßte. Man dachte sich denselben an dem Rande oder an dem Saume der Hölle im Innern der Erde, und daher gab man ihm den Namen limbus patrum. In den Acten des tridentinischen Concils wird derselbe folgendermassen beschrieben: Limbus patrum dicitur tertium receptaculum, in quo animae sanctorum ante Christi aduentum excipiebantur; ibique sine vllo doloris sensu beata redemtionis spe sustentatae, quieta habitatione fruebantur. Seit der Zeit, als Christus bey seiner Niederfahrt in die Unterwelt die Seelen der alttestamentlichen Glaubigen in den Himmel einführte, denkt man sich in der katholischen Kirche den Limbus patrum als leerstehend.

Seit Augustinus Zeit wurde es gemeiner Glaube, daß die vor Empfang der Taufe sterbenden Kinder die ewige Seligkeit nicht erlangen. Die Pelagianer hatten ihnen zwar nicht die volle Seligkeit zugesprochen, aber doch einen geringern Grad derselben. Fulgentius im sechsten Jahrhunderte behauptete, sie würden nicht bloß von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen, sondern müßten auch die Strafen der Verdammten leiden. Gregor M. stimmte ihm hierin bey. In der Folge wurde aber dieser Lehrsatz gemildert. Man lehrte, die Seelen der ungetauft gestorbenen Kinder hätten nur privative (poenas damni), aber keine positiven Strafen auszustehen. Man gab ihnen einen eigenen Aufenthaltsort, der limbus infantum genannt wurde, und von dem man glaubte, daß es ein finsterer Ort im Innern der Erde zunächst am limbus patrum wäre. Weil nun die Dominikaner dieß auch glaubten, so behaupteten ihre Gegner, die Franziskaner, im Gegentheil: der limbus infantum wäre ein erhellter Ort in den obersten Regionen der Luft.

§. 318.

Die Meynung von einem halben Zustande der Seligkeit oder Verdammniß.

Da die Protestanten die Lehre von einem Reinigungsorte verwarfen, und doch das Dogma von der Auferstehung des Leibes beybehielten, so mußten sie doch eine Art von status medius annehmen, worin sich die abgeschiedenen Seelen bis zur Wiedervereinigung mit ihren Körpern befinden. Dieser Zustand besteht nach Calvin bey den Frommen in einer felicitas imperfecta, und bey den Gottlosen in einer damnatio imperfecta. Nach der Auferstehung der Leiber und dem Weltgerichte erhält dann die ganze Person erst die volle Seligkeit und die vollen Strafen der Verdammniß. Viele Theologen in der reformirten Kirche nahmen diese Meynung an; in der lutherischen Kirche hat sie aber an J. G. Walch einen Bestreiter gefunden. Doch erklärten sich die beyden Calixtus, Musäus und noch viele andere lutherische Theologen für dieselbe. Am bestimmtesten trug sie Treuenreuter also vor: die Seelen der Frommen kommen zwar gleich in den Himmel, werden aber des Anschauens Gottes, mit welchem biblischen Ausdrucke man den höchsten und vollkommensten Grad der himmlischen Seligkeit zu bezeichnen pflegt, erst nach dem Weltgerichte theilhaftig. Eben so fahren die Seelen der Gottlosen zwar gleich in die Hölle; aber die volle Quaal der Höllenstrafen empfinden sie erst in der Wiedervereinigung mit ihren Körpern.

§. 319.

Geschichte des Dogma von der Auferstehung der Leiber.

Vergl. Dassau diatribe, qua Judaeorum de resurrectione mortuorum sententia explicitur. Viteb. 1675. 8.

Staeudlin doctrinae de futura corporum exanimatorum instauratione ante Christum historia. Goetting. 1792. 4.; wieder abgedruckt in den Commentatt. theoll. Tom. I. S. 268 ff.

Gu. Abr. Teller Fides doctrinae de resurrectione carnis per quatuor priora saecula. Enarratio historico-critica. Helmst. 1768. 8.

Desselben Dogmatis de resurrectione corporis per quatuor priora saecula enarratio. Helmst. 1766. 1767.

Ernesti's neue theologische Bibliothek, Band 9. S. 221 ff.

Teller Reliquiae doctorum saeculi tertii et quarti de resurrectione carnis. Helmst. 1760. 8.

Zu allen Zeiten glaubte man in der orthodoxen Kirche, dem Neuen Testamente gemäß, daß bey der Wiederkunft Christi die Leiber auferweckt, d. h. wieder hergestellt und mit ihren Seelen aufs Neue und auf immer vereiniget werden würden. Die Scholastiker stritten sich aber darüber: ob die Leiber gerade mit der nämlichen Beschaffenheit wieder auferstehen würden? Sie erfanden deswegen den Unterschied zwischen resurrectio corporis und resurrectio carnis. Diese letztere setzt Identität des Körpers voraus, und wurde deswegen von den Meisten verworfen. Jene beruhet aber nur auf einer wesentlichen Gleichheit der auferstandenen Körper mit den vorigen. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche nehmen die resurrectio carnis in Schutz, nur mit der nähern Bestimmung, daß der Stoff der auferstandenen Leiber unauflöslich und unzerstörlich, und daß der ganze neue Mensch von der Erbsünde völlig gereinigt seyn wird. Dabey blieben die meisten ältern Theologen, z. B. Quenstedt, Baier, Carpov, Mosheim, ganz genau. Ein anderer Theil der Dogmatiker, besonders von den neuern, z. B. Baumgarten, Buddeus, Michaelis, Danov,

Seiler, Morus, Reinhard, Storr und Döderlein, statuirten aber nur eine partielle Identät der auferweckten Leiber, d. h. eine solche, nach welcher der zukünftige Körper aus den edelsten und wesentlichsten Bestandtheilen (e primis staminibus) des jetzigen werde entwickelt und herausgebildet werden. So hat auch schon der Apostel Paulus 1 Cor. XV. das Dogma vorgetragen.

§. 320.

Geschichte des Dogma von der sichtbaren Wiederkunft Christi, und von dem Weltgerichte und dem Weltende.

Genau nach der Lehre des Neuen Testaments hat man zu allen Zeiten in der katholischen Kirche an eine sichtbare Wiederkunft Christi zum Weltgerichte geglaubt. Justinus sagt: Christus wird mit einem Gefolge von Engeln wiederkommen, weckt dann die Leiber aller Menschen auf, die Würdigen bekleidet er mit Unvergänglichkeit, die Gottlosen sendet er aber mit den Dämonen in das ewige Feuer. Petrus Lombardus behauptete, daß die Engel vor Christo das Kreuz hertragen würden.

In den drey ersten Jahrhunderten hat man fast allgemein die Wiederkunft Christi mit dem Glauben an ein tausendjähriges Reich Christi in Verbindung gesetzt; in den neuern Jahrhunderten haben dieß nur die wenigen Chiliasten, die es von Zeit zu Zeit gab, und Bengel nebst den übrigen sogenannten Apokalyptikern und die Swedenborgianer gethan.

Allgemein wurde in der katholischen Kirche auch geglaubt, daß Christus, nachdem er die Todten auferweckt hat, das Weltgericht halten wird. Doch hatten einige Kirchenväter gröbere, andere feinere Vorstellungen hierüber, zu welcher letztern Gattung hauptsächlich die Alexan-

driner gehörten, namentlich Origenes, welcher behauptete, die neutestamentlichen Schilderungen vom Weltgerichte wären von menschlichen Gerichten hergenommen, und dürften daher nicht ganz eigentlich genommen werden. Er behauptete ferner: Jesus werde dabey nicht an einem bestimmten Orte gegenwärtig seyn, und das ganze Gericht werde in Einem Augenblicke vorüber seyn. Thomas von Aquino nimmt zwar eine sichtbare Wiederkunft Christi in seiner verherrlichten menschlichen Gestalt an; aber er statuirt auch kein eigentliches Gericht. Er sagt: dieses Gericht wird nicht mit wörtlichen Ausdrücken, sondern bloß im Gemüthe (mentaliter) gehalten werden. Jeder Mensch wird sich nämlich aller seiner Werke genau bewußt, wobey das Urtheil in jedem selbst erfolgt, und in seiner Gerechtigkeit erkannt wird. Der Mehrtheil der Theologen dachte sich aber zu jeder Zeit das Weltgericht ganz in der Form einer menschlichen Gerichtshandlung, bey der die Bücher Gottes aufgethan würden, worin die guten und bösen Werke der Menschen aufgeschrieben wären, und in den neuern Jahrhunderten hat man sogar Untersuchungen über den Ort des Gerichts auf der Erde angestellt. Ammon behauptete in einer seiner Schriften, daß kein Platz auf der Erde ausfindig gemacht werden könne, wo die ganze Menschenmenge vor dem himmlischen Richter aufgestellt werden könnte. Ein Ungenannter wollte ihn aber im Reichsanzeiger belehren, und berechnete, daß wenn alles gedrängt an einander stände, dazu nur ein Raum von äussetst wenigen Quadratmeilen erforderlich sey. In den ältern Zeiten glaubten Viele, daß das Weltgericht in dem Thale bey dem Ölberge gehalten werden wird, was aber Petrus Lombardus für eine falsche Meynung erklärte, und dagegen behauptete: das Weltgericht werde zwar dem Ölberge gegenüber, aber oben in der Luft gehalten. Thomas von Aquino blieb aber bey jener Meynung, und bewies ihre Richtigkeit daraus, daß Christus auch am Ölberge gen Himmel gefahren sey.

Die Lehre des Apostels Petrus, daß die Welt im Feuer aufgelöst und ein neuer Himmel und eine neue Erde, d. h. eine neue Welt erschaffen werden wird, wurde von den Vätern der nächsten Jahrhunderte gewöhnlich aufgenommen, und Clemens von Alexandrien, Origenes und Andere glaubten, daß in dem Feuer, welches das Weltall verzehren wird, zugleich die Seelen der Menschen von ihren Sünden und Fehlern gereiniget werden würden. Nach Origenes und Methodius wird aber bey der Verbrennung der Welt die Substanz derselben nicht vernichtet, sondern nur erneuert. Schon Irenäus hatte ebenfalls bloß eine Veränderung der Gestalt der Erde angenommen. Auch Thomas von Aquino und die übrigen Scholastiker sprechen beständig bloß von einer Erneuerung der Welt. Die Dauer der Welt hatte Cyprian auf 7000 Jahre bestimmt. Zum gemeinen Glauben erhob sich aber die Meynung der Juden, daß die Welt 6000 Jahre stehen werde.

§. 321.

Der Aufenthaltsort der Seligen, und die ewige Seligkeit.

Vergl. Pfaff de coelo beatorum. Tub. 1623. 4.

Cotta Diss. polem. de diuersis gradibus gloriae beatorum. Tubing. 1773. 4.

Im Neuen Testamente wird der Aufenthaltsort der Seligen bald Himmel, bald Paradieß, bald Himmelreich, Reich der Herrlichkeit, Wohnungen des Lichtes u. s. w. genannt. Diese Aussprüche wurden in der kirchlichen Sprache beybehalten. Man dachte sich aber darunter den lichtglänzenden Wohnsitz der Gottheit und der Engel, von dem man glaubte, daß er sich ober den Wolken im ätherischen Raume befände. Die Theologen unserer Kirche

bekannten aber, daß sich über den Ort und die Beschaffenheit desselben nichts bestimmen lasse. Sie geben daher von ihm die unbestimmte Erklärung: certum που, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt. Andere aber meynten, das Wort Himmel bezeichne gar keinen Ort, sondern einen Zustand, welcher unter dem Bilde einer Art in der heiligen Schrift beschrieben sey. Das Resultat von Pfaff's Untersuchungen gieng dahin hinaus, daß der Himmel an keinen bestimmten Ort gebunden, daß er in Gott selbst sey, in dessen Haus und Schooß die Geister der Seligen ruhen. In der katholischen Kirche, und auch unter den Socinianern und Arminianern, wurde aber die Lehre herrschend, daß der Himmel der Seligen der Empyreum sey, eine Gegend, die aus einer äusserst feinen Substanz bestehe, leuchtend, ewig dauernd, und nah über dem Sternenhimmel gelegen sey.

Die Seligkeit, welche die Auserwählten darin genießen, wird im Neuen Testamente gewöhnlich das ewige Leben und die ewige Herrlichkeit genannt. Man setzte diese Seligkeit hauptsächlich in das Anschauen Gott (Visio Dei beatifica), über welches man sich gar verschiedene Vorstellungen gemacht hat. Zu allen Zeiten dachten Viele an ein Schauen Gottes mit leiblichen Augen; aber diese Meynung verwarf Thomas von Aquino, und gab bloß soviel zu, daß Gott in dem verklärten Jesus mit leiblichen Augen werde angeschauet werden. Das Anschauen Gottes selbst verstand er von einer Erkenntniß der innern Natur Gottes. Die meisten Scholastiker stimmten ihm in dem allem bey; unter den Lutheranern in der Folge auch Einige, z. B. Storr; Gerhard, Calov, Quenstedt und Andere, erklärten aber das Anschauen Gottes in dem Gottmenschen Jesus Christus nur für einen Theil der Visio beatifica. Denn sie meynten, mit den verklärten Augen des Leibes könne Gott wirklich angeschauet werden, und dieß nahmen auch Hollaz, König, Baier und Andere an. Allein Buddeus, Baum-

garten, Mosheim, Schubert und Andere verwarfen diese Meynung, und statuirten bloß ein geistiges, intellectuelles Schauen, d. h. ein solches, durch welches Geister eine unmittelbare Erkenntniß von einander bekommen. Die christlichen Theologen haben von jeher Stufen oder Grade der ewigen Seligkeit angenommen. Im vierten Jahrhunderte wurde Jovinianus von dem Pabste Siricius verdammt, weil man ihn beschuldiget hatte, er leugne die verschiedenen Grade der Seligkeit. In der Folge drang man noch mehr auf Erhaltung dieser Lehre, weil sie mit dem Dogma von der Verdienstlichkeit der guten Werke im Zusammenhange stand. Luther und Calvin widersprachen ihr nur in sofern, daß sie behaupteten, man werde bloß durch den Glauben selig; die guten Werke brächten wohl eine Verschiedenheit in den Graden der Seligkeit hervor, aber ohne irgend etwas zur Erlangung der Seligkeit selbst beyzutragen. Daher haben denn auch alle nachfolgenden lutherischen Theologen mit der Apologie der Augsburgischen Confession Stuffen, d. h. ein verschiedenes Maaß der Seligkeit bey einzelnen Individuen angenommen. Calov, Hollaz und Quenstädt bezogen aber den Unterschied nicht auf substantialia vitae aeternae, nämlich auf die visionem Dei beatificam, sondern nur die bona accessoria, worunter Quenstädt vornämlich claritatem et splendorem corporis rechnet. Baumgarten, Mosheim, Reinhard und Andere haben aber den Unterschied der Seligkeitsgrade auf den ganzen Zustand bezogen.

§. 322.

Von der Hölle und der Verdammniß.

Vergl. Joh. Vinc. Patuzzi Diss. de sede inferni in terris quaerenda. Venet. 1763. 4.

Cotta Diss. de inferno ejusque sede. Tubing, 1775. 4.

Desselben Diss. de morte aeterna. Tub. 1771. 4.

Schottel's grausame Beschreibung und Vorstellung er Hölle und ihrer Quaalen. Bremen 1676. 8.

Das Rad der ewigen Höllenquaal. Eine Abhand- ıng in den Curiositäten der physisch-literarisch-artistisch- istorischen Vor- und Mitwelt, Bd. 5. Stück 2. Weimar 817. 8.

Im Neuen Testamente heißt der Quaalort der Ver- ımmten γεεννα, eine Nachbildung des hebr. ניא הנום. n der griechischen Kirche wurde das Wort ἅδης gebräuch- h, in der lateinischen aber infernus sc. locus terrae, er inferna sc. loca terrae. Denn man glaubte, dieser rt befände sich im Innern der Erde. Die meisten ogmatiker unsere Kirche gestunden aber, daß man nicht gen könne, wo dieser Ort wäre. Im Symbolo Atha- ısiano heißt dieser Ort ignis aeternus, und man dachte h denselben eben als einen Feuerpfuhl. Unsere ältern ogmatiker nahmen ein wirkliches materielles Feuer an, z. B. Baier, Buddeus, Hollaz, Schubert; erhard beschrieb es aber als ignis incorporeus im- aterialis, und Quenstädt als ignis spiritualis et hete- genus, das nicht leuchte und verzehre, sondern die eelen martere. Weil man sich einen mit Feuer dieser er jener Art angefüllten Ort dachte, so haben Einige : Hölle auch in die Sonne versetzt. Auch bey den öllenstrafen wurden von jeher verschiedene Grade ange- mmen.

§. 323.

Ewigkeit der Höllenstrafen.

Vergl. Cotta Historia succincta dogmatis de poe- rum infernalium duratione. Tub. 1774. 4.

Thieß über die biblische und kirchliche Lehrmeynung n der Ewigkeit der Höllenstrafen. Hamburg 1791. 8.

Vom Anfange an war es herrschende Meynung in der christlichen Kirche, daß die Strafen der Verdammten ewig dauern. In den ältern Zeiten wichen bloß Clemens Alexander, Origenes und einige Andere von dieser Meynung ab. Origenes glaubte nämlich, daß sowohl die verdammten Menschen, als der Teufel und alle bösen Engel sich endlich bekehren und dann in den Himmel aufgenommen werden würden. In den neuern Jahrhunderten stimmten ihnen die Apokatastatiker in diesem letztern Puncte bey. Auch zu Hieronymus und Augustinus Zeit gab es Viele, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen leugneten. Die griechische Kirche leugnet sie noch heut zu Tage. Die symbolischen Bücher unserer Kirche nehmen sie an; unsere neuern Dogmatiker: Gruner, Morus, Döderlein, Storr, Reinhard rc. nehmen aber bloß eine hypothetische Ewigkeit derselben an, d. h. unter der Voraussetzung, daß sich die Sünder nicht bessern.

Sachregister zur Dogmengeschichte.

A.

B.

C.

B.

D.

K.

L.

M.

N.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Druckfehler im ersten Bande.

S.	Z.		statt		lies
S. 2.	Z. 10.	v. o.	theologica	lies	theologia
= 3.	= 5.	v. u.	und	=	aus
= 7.	= 11.	v. o.	muß	=	mußte
= 8.	= 8.	v. o.	nach hatte setze ein (,) Komma		
= 10.	= 10.	v. o.	Mansii	=	Mansi
= 18.	= 1.	v. u.	dese	=	diese
= 30.	= 11.	v. o.	entzegensehen	=	entgegenzusehen
= 35.	= 4.	v. u.	blieb	=	bleibt
= 47.	= 14.	v. o.	ενδοκησει	=	εν δοκησει
= 51.	= 9.	v. u.	veritate	=	vnitate
= 69.	= 10.	v. o.	Besten	=	Bestra
= 78.	= 14.	v. o.	Lehrern	=	Lehren
= 82.	= 12.	v. o.	in sich	=	in sie
= 112.	= 14.	v. o.	Einfluz	=	Einfluß
= 135.	= 10.	v. u.	orientalischen	=	occidentalischen ??
= 142.	= 3.	v. o.	synonimisch	=	synonymisch
= 143.	= 2.	v. o.	welche	=	welches
= 149.			statt Cölestinus	=	Cölestius
= 192.	= 14.	v. u.	Mons	=	Mans
= 194.	= 9.	v. o.	Mainz	=	Mans
= 198.	= 12.	v. o.	Derand	=	Durand
= 202.	= 9.	v. u.	Kallyridianerinen	=	Kollyridianerinnen
= 209.	= 2.	v. u.	am 14. Dez. setze hinzu: 1431.		
= 217.	= 4.	v. u.	im	=	in
= 231.	= 4.	v. o.	latinae	=	latina
= 261.	= 10.	v. o.	Amyraut	=	Amyrault ? ?
= 269.	= 15.	v. o.	editia	=	editio
= 282.	= 14.	v. o.	1555.	=	1655.

